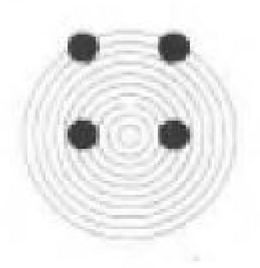


by T. Hobbes

论公民

On the Citizen

[英] 霍布斯/著　应　星 冯克利/译





GONGFAYICONG

贵州人民出版社



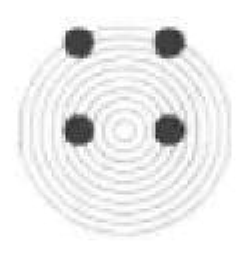


by T. Hobbes

论公民

On the Citizen







惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！

责任编辑/[illegible] 装帧设计/[illegible] 制作输出/[illegible]

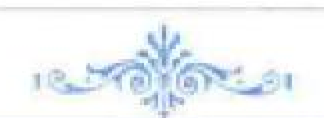
GONGFAYICONG



ISBN 7-221-06069-X

9 787221 060693 >

ISBN 7－221－06069－X/D·278　定价：20.00元





by T. Hobbes

论公民

On the Citizen

[英] 霍布斯/著 应 星 冯克利/译





et revelabitur quasi aqua iudicium et iustitia quasi torrens fortis





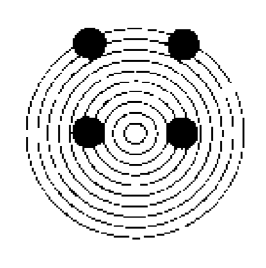


贵州人民出版社



公法译丛

GONG FA YI CONG





惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！

[illegible]

“公法译丛”策划人

范亚峰 冯克利 杨小凯 季卫东 高全喜 杨建国 秋 风



图书在版编目(CIP)数据

论公民/(英)霍布斯著;应星等译. －贵阳:贵州人民出版社,2002.10

ISBN 7－221－06069－X

Ⅰ.论…　Ⅱ.①霍…②应……　Ⅲ.公民－研究
Ⅳ.D911

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 078828 号

责任编辑:黄筑荣
装帧设计:曹琼德

论　公　民

[英]T.霍布斯　著
应　星　冯克利　译

出版发行:贵州人民出版社
　　　　　贵阳中华北路 289 号
经　　销:新华书店
印　　刷:贵州兴隆印务有限公司
规　　格:889×1230mm　1/32
印　　张:9.875
字　　数:221(千字)
版　　次:2003 年 1 月第 1 版
印　　次:2003 年 1 月第 1 次印刷
印　　数:1—3000 册
书　　号:ISBN 7－221－06069－X/D·278
定　　价:20.00 元

献 辞

——哲学原理:论公民

献给我最尊敬的德文郡伯爵——威廉阁下

最尊贵的伯爵,罗马人有个出自监察官迦图(Cato)[①]之口的说法,表达了他们对君主的偏见,而这种偏见来自他们对塔奎尼乌斯(Tarquins)[②]和共和国(commonwealth)原则的记忆。这个说法是:应把君主归入食肉动物之列。但罗马人又是哪一类动物呢?罗马的公民(citizens)有种种称谓,阿非利加人、亚细亚人[③]、马其顿人、希腊人,以及受到罗马人掳掠的其他民

① Marcus Porcius Cato,罗马监察官(234—149BC)。这个说法载 Plutarch, *Parallel Lives*,"迦图的一生",8.13。 ——英译者注

② Tarquins(? —498BC):传说中罗马第七位国王,害死其岳丈第六代国王塞维乌斯·图利乌斯(Servius Tullius),篡夺王位,建立独裁政权,后元老院议员发动政变,将其全家驱逐。 ——中译者注

③ 这里的 Africanus 和 Asiaticus 是指古罗马在北部非洲和西亚占领地的居民,为避免与今日的非洲人和亚洲人产生语义上的混淆,故根据惯例译作阿非利加人和亚细亚人。 ——中译者注

族;罗马人借助于他们,几乎洗劫了全世界。可见蓬提乌斯(Pontius)的说法之明断也不在迦图之下。在柯里纳门(Colline Gate)攻打苏拉(Sulla)的战役中,蓬提乌斯视察自己的军列时高喊:罗马本身就应该被推翻和摧毁,因为这群吞食着意大利自由的豺狼,不砍光使其藏身的森林,它们断断不会消失。[①]有两条公理必定同样正确:人待人如上帝;人待人如豺狼。[②]前者就公民之间的关系而言属实;后者就国家之间的关系而言属实。在正义和仁慈这些和平的德性方面,公民跟上帝有些相似。但在国家之间,坏人的邪恶使好人为了保护自己,不得不诉诸暴力和诡诈这种战争的技能,即诉诸动物食肉的天性。虽然人的天性倾向于把贪婪作为相互攻讦之辞,他们看自己的行为反映在别人那里,正如镜子中一样左右倒置,但自然权利并不把任何出于自卫之需的行为当作邪恶。不免让人费解的是,智慧出众如迦图者,竟然也有这般根深蒂固的偏执心,让成见战胜自己的理智,以至于他指责于君主的,放在他自己的人民身上,他却认为合乎情理。但我向来认为,凡是卓越的观念,绝不会得到人们的赞同,超群的智慧也难获常人的赏识。因为,他们要么不理解这种观念或智慧,要么把它降低到自己的思想水准来理解。使希腊人和罗马人的著名言行载入史册的,并不是理性,而是他们的伟业,常常是令他们相互发出哀叹的豺狼般的因素。历史的长河历经千载奔流不息,传

① Potius Telsinus,意大利反抗罗马征服的战争中萨谟奈人(Sannites)的领袖。在柯里纳门战役中(82BC),他向罗马的进军受到了苏拉的阻击。霍布斯这里的评论几乎是一字不易地引自 Velleius Paterculus 在 *Compendium of the History of Rome*(Ⅱ.27.2)中的说法。 ——英译者注

② 参见 Plautus, *Asinaria*, 495. ——英译者注

递着有关人类各异的性格及其公共行动的记忆。真正的智慧，不过是有关各方面的事实之知识[scientia]。既然它源于对事物的记忆，而记忆又是由事物固定而明确的名称所激起，所以这种知识并不是敏锐洞识的瞬间闪现，而是关系到正确的理性，即哲学。因为哲学开启了从个别事物之观察上升为普遍定律的道路。人的理性存在于多少领域，哲学就可以划分出多少分支，根据不同主题的要求，它有不同的名称。在研究数字时，它被称为几何学；研究运动时被称为物理学；研究自然法时被称为道德——但它仍然是哲学。这正如海洋在这里被称为不列颠海，在那里被称为大西洋，在别处又被称为印度洋，这些称呼来自特定的海岸，但它仍然是大洋。几何学家在处理其领域中的问题时成就斐然。不论是观察星辰、测绘陆地、计算时间和远洋航行给人类生活带来的诸多好处，还是建筑之秀美、工事之坚固、机器之神奇，总之，凡是使现代世界有别于古代野蛮状态的事物，几乎都是几何学的馈赠。因为我们归功于物理学的，物理学又归功于几何学。道德哲学家若是把自己的工作做得同样成功，我不知道人类的勤奋本可以给他们的幸福作出多大的贡献。对人类行动模式的认识，如果能像数字关系一般确切，普通人对权利与不公[just et iniuria]的谬见所维系的野心与贪婪，就会失去力量，人类就可享受可靠的和平，[除了人口增长所引起的争夺地盘]人类似乎不太可能陷入战争。然而事实上，兵戈之祸与笔墨官司无时不有。对自然权利和自然法的认识，今日并未胜过往昔。争执的双方都用哲学家的观点捍卫自己的权利；对于同样的行动，人们褒贬不一；有人此时所赞扬的，正是他彼时所指责的；他对自己的行为的判断，不同于对别人的同样行为的判断。这一切

都表明,迄今为止道德哲学家的著述丝毫无助于认识真理。它们的作用不在于开启心智,而在于赋予各种轻率肤浅的观点以有魅力的、煽情的语言影响。哲学这一部分的情况,恰似一条供大家行走的公共道路,那里人来人往,有人悠然自得地散步,有人唇枪舌剑,但他们都没有前进半步。这种状况的唯一原因似乎是,研究这个主题的人都没有找到一个传授知识的适当起点。因为一门科学的起点,不可能是我们从圆圈中选择的任意点。可以说,在一片怀疑的阴霾中露出的一线理性之光,指引我们走向豁然开朗的境界,那么它就是我们探讨的出发点,就是我们消除怀疑的过程中寻找的指路明灯。所以,每当论者因无知而迷失了线索,或因激情而把它打断,他所绘制的就不再是科学的轨迹,而是他自己的旁门左道。因此,当我把思绪转向探寻自然正义时,正义这个名称(它意味着一种恒久不变的、赋予每个人以权利的意志)提醒我首先要问一句:一个人怎么会声称某物归他自己而非别人所有?既然正义显然不是源于自然,而是源于人们的认同(因为人类已经瓜分了自然安排人人共享的东西),于是我转而提出另一个问题:当一切东西属于一切人的时候,人们却更愿意每个人拥有只属于他自己的东西,这究竟是为了什么好处,这有何必要?我后来明白了,对物的共同占有注定会引起战争和灾难,因为人们会为了利用它们而发生暴力冲突。而这又是大家出于天性要努力避免的事情。于是我得出了两条关于人性的绝对肯定的假设。一条是人类贪婪的假设,它使人人都极力要把公共财产据为己有。另一条是自然理性的假设,它使人人都把死于暴力作为自然中的至恶努力予以避免。从这些起点出发,我相信自己已在拙著中用最明白的说理证明了立约与

守信的必要，从而也证明了美德与公民义务的基本原理。我还补充进了论上帝之国的内容，俾使人们不会以为，在上帝通过自然发出的命令与《圣经》提供的上帝律法之间存在冲突。在论证的整个过程中，我留意不对任何国家的任何民法(civil laws)[①]作任何评说，即不去接近危险的海岸，有时是因为礁石，有时是因为当前的风暴。我知道自己为探索真理付出了多少心血与谨慎，但我不清楚自己能有多大建树。我们对自己的发现敝帚自珍，所以我们只能是其拙劣的判官。因此，我呈上拙著，更多地是为了求得您的批评而非褒扬。因为我凭可靠的经验知道，那些看法若是得到了您的嘉许，既不会因为作者的名声，也不会因为其观点的新颖或感人的论述方式，而是因为它讲明道理的力量。如果它令人愉悦，如果它有力、有益且超越常识，那我就以最谦卑的方式献给您——我最尊敬的伯爵，我的庇护者和我引以为荣的人。即使我的看法有误，您仍可从中见证我的感激之情，我是怀着这样的感情，用您赐给我的闲暇来努力报答您的厚爱。愿伟大、仁慈的上帝保佑您这位尘世生活中最出色的公民；当您有朝一日仙逝——那该是多年以后的事了——愿上帝赐予你天国的荣耀。

巴黎，1641，11，1

阁下最谦卑的仆人

T.H.

① civil 一词有多种含义：公民的；政府的、国家的、社会的；公民间的；世俗的；和平的；文明的；等等。本书与 civil 相连的词有很多，如 civil laws, civil society, civil person 等。我们根据各词在书中的具体含义而取 civil 的不同译法。——中译者注

致读者的前言

我向读者承诺,包含在此书中的,皆是人们通常认为有助于凝神阅读的东西:重要而有益的题目、研究它的正确方法、出色的说理、写作的诚意以及作者的良知。在这篇前言中,我会对这一切作个简短的说明。此书要阐明人的各种义务——首先是作为人、其次是作为公民(citizen)、最后是作为基督徒的义务。这些义务构成了自然法和各国法律的原理,构成了正义的源头和力量,构成了基督教的实质(在我的计划所允许的限度之内)。

远古时代的智者相信,将这类教诲(与基督教有关的除外)传给子孙后代,只应当采用优雅诗文或朦胧寓言的方式,以免人们所说的统治(government)那高深而圣洁的神秘性,被私人的议论所玷污。同时哲学家也很活跃,有些人在观察事物的运动和形态,这于人大有益处;有些人在沉思事物的性质和起因,这于人无害。后来,据说是苏格拉底最早爱上了这门公民科学(civil science)。那时它还没有被理解成一个整体,只是——不妨说——在公民统治(civil government)的迷雾中初现端倪。据说,苏格拉底极为看重这门科学,他摒弃了哲学的所

有其他内容,断定只有这一部分与他的智慧相称。继他之后,柏拉图、亚里士多德、西塞罗以及希腊和罗马的所有其他哲学家,最后还有各民族的所有哲学家,甚至不仅是哲学家,还有那些闲暇时光中的绅士,都想在此一试身手;这种努力不绝如缕,好像它是无须努力就可轻易入门的学问,它向一切天生有此爱好的人敞开大门任其取舍。赋予这门科学以高贵性的最大因素在于,那些自认为掌握这门科学或处在应当掌握它的地位上的人,即使只知其皮毛也洋洋自得,所以,他们乐于让其他学科的行家被人视为聪明的博学之士,或被人这样称呼,却绝不希望他们被人称为通晓治术者[Prudentes]。由于这种政治专长非同寻常,因此他们认为只应当把这个称呼留给自己。判断一门学科之高贵性,不论是根据掌握它的人之尊贵,还是根据著书立说者的数量,或是根据最聪明者的判断,这门学科在他们中间都肯定享有无与伦比的高贵性。它属于君主,属于以统治人类为己任的人。几乎人人都会乐于拥有它,哪怕只是一知半解;最伟大的哲学头脑也倾全力加以探究。如果我们想一想,有关这门学问的那些错误的夸夸其谈,会给人类造成什么伤害,那么假如正确地传授它,即它是从正确的原则中得出的自明的推理,我们对它的益处即可一清二楚。当我们作为智力训练思考某个题目时,若有谬误悄然溜入,除了时间上的损失,这不会造成什么危害。但是在人人为了生存方式而应予思考的问题上,谬误甚或无知肯定会导致侵犯、争执和杀戮。正因为这种伤害是如此严重,恰当阐明义务的教诲才显得如此有益。有多少君主本身是好人,却因臣民可以合法弑杀暴君的谬论而丧命?基于某些理由,有人可以剥夺至高无上的君主对国家的主权,这种谬论让多少人死于非命?又有多少人因为君主不是社会的主人而是其奴仆这个谬

见而遇害？最后，这样的教诲——君主之命是否符合正义完全由私人决定，在君主之命得到执行以前，人们可以正当地对它进行讨论，而且事实上也应当议论——又引发了多少叛乱？当前的道德哲学中还有许多危险性不亚于此的观点，在此不必一一列举。我认为古人对此是有预见的，因此他们宁肯把正义的知识隐匿于寓言之中，而不愿付诸公众的讨论。在那类问题开始出现争议之前，君主并不宣称自己拥有主权，他们只是在运用它而已。他们维护自己的权力，不是利用论辩，而是通过惩恶扬善。反过来说，公民衡量正义，不是根据私人的议论，而是根据国家的法律。维持和平不是通过争论，而是通过治权。事实上，不论主权是在一个人还是一个会议（Assembly）[1]手里，他们都把它当作一种看得见的神力给予敬畏。那时他们不像现在这样，与野心家或走投无路者为伍颠覆国家的秩序，因为不可能说服他们去破坏给他们自己带来安宁的东西的安全。昔日的纯朴，显然无法理解今天这种老谋深算的蠢行。因此那是和平的黄金时代，它终结于萨杜恩（Saturn）被逐、人们可以武装反抗君主的教诲出现之时。[2]可以说，古人不仅认识到了这一点，而且在他们的一则寓言中作了非常恰当的象征性说明。他们说，伊克西翁（Ixion）应朱庇特（Jupiter）之邀赴宴时，爱上了朱诺（Juno）本人并骚扰她。在这女神的位

---

① 霍布斯在谈到[掌握主权的]群体时，有时用 concilium，有时用 curia，有时二词并用。英文将前者译为 assembly，将后者译为 council。霍布斯对这两个词在书中未作严格区分，不过，它们的含义是有细微的差别的。assembly 指的是因决策之需而聚集开会的人，一般规模较大；council 在君主制时代常常指的是朝廷的咨政机构，是一个规模较小的议事群体。因此，我们将前者译为会议，将后者译为议事会。

——中译者注

② Saturn，罗马神话中的农神。对人类各个时代的比较，见 Ovid，*Metamorphoses*，I. 89ff.　——中、英译者注

置上，有一片形似朱诺的云出现在他面前。从云中诞生了塞恩托(Centaurs)，一个半人半马、好战而不安分的物种。[①]如果改变一下名称，他们仿佛是在对我们说，个人聚集在讨论国家这种最高问题的议事会上，企图让作为主权之姐妹和妻子的正义屈从于他们自己的理解，但他们所拥抱的正义女神只是一片错误而空洞的浮云，于是产生了道德哲学家那些模棱两可的教义，它们既有正确和吸引人的成分，也有野蛮和非理性的内容，这就是一切争执和杀戮的起因。既然这种看法每天都会出现，那么，如果有人驱散迷雾，用最圆满的理性证明，除了各国制订的法律之外，不存在有关正义和不义、善和恶的真正教诲；行动是否符合正义或善恶的问题，只应由国家委托其解释法律的人来处理，他就不仅指明了通往和平的王权之路，也揭示了通向骚乱的阴森黑暗之路。难以想象还有比这更有益的事情了。

就我的方法而言，我认为，辞章之常规结构尽管条理清晰，单凭它却是不够的。我要从构成国家的要素入手，然后看看它的出现、它所采取的形式，以及正义的起源，因为对事物的理解，莫过于知道其成分。对于钟表或相当复杂的装置，除非将它拆开，分别研究其部件的材料、形状和运动，不然就无从知晓每个部件和齿轮的作用。同样，在研究国家的权利和公民的义务时，虽然不能将国家拆散，但也要分别考察它的成分，要正确地理解人性，它的哪些特点适合、哪些特点不适合建立国家，以及谋求共同发展的人必须怎样结合在一起。遵循这种方法，我首先把大家凭经验都知道、人人都承认的事情作为一条原则。这条原则就是：假如人们没有因恐惧公共权

① 参见 Pindar, *Pythian Odes*, Ⅱ.21ff. ——英译者注

力而受到约束，他们就会相互猜疑和恐惧，人人都可以正当地、也必然会想办法防备别人，此乃人的自然使然。各位也许会反驳说，有人是否认这条原则的。不错，许多人确实否认。那么，我既说他们承认，又说他们否认，这岂不是自相矛盾吗？不，不是我自相矛盾，而是他们自相矛盾，他们用行动承认了他们嘴上否认的事情。我们看到，所有的国家即使与邻国相安无事，仍然派兵戍边，仍然用城墙、大门和卫兵保卫自己的城市。如果它们没有理由惧怕邻国，这又有什么意义？甚至在一国之内，在这种有着防范不法之徒的法律和惩罚的地方，公民个人没有武器防身仍不敢出游，不插上门栓以防备邻居，甚至锁上箱柜以防备仆人，就不敢上床睡觉。指明人们普遍彼此猜疑，难道还有比这更显而易见的事情？所有的国家和个人都如此行事，这等于承认了他们的相互恐惧和猜忌。可是他们嘴上却否认这一点，也就是说，他们热衷于反驳别人，其实他们否定的是自己。有人争辩说，如果我们承认这条原则，不仅会直接得出人人邪恶的观点（这尽管严酷，人们大概还是应当承认，因为《圣经》对此说得很明白），而且还会得出（不失虔诚心的人是不会承认的）人类本性邪恶的观点。然而，从这条原则中并不能得出人类本性邪恶的观点，因为既然我们无法把善恶分而论之，那么即使坏人少于好人，善良体面的人还是免不了经常需要提防、猜疑、防范和胜过别人，用一切可能的手段保护自己。更不能说恶人天生邪恶，因为他们具有这种特点，虽然是来自天性，来自天生，来自他们生而为动物的事实，这使他们追求享乐，因恐惧或愤怒而尽可能逃避或排斥威胁他们的罪恶，但他们通常并不因此而被视为坏人。来自于动物天性的激情本身，并不是邪恶，尽管它们引起的行动有时邪恶，例如当它有害或违背义务的时候。除非你对婴

儿有求必应，否则他们总是又哭又闹，他们甚至打自己的父母，这是天性使然。但他们不该受到责备，他们并不邪恶。这首先是因为他们不会带来伤害，其次是因为他们还无法运用理性，所以完全不承担义务。如果他们长大成人，有了加害于人的力量，他们还这样做，他们就变成了恶人，人们也可以这样称呼他们了。可见，恶人就像固执的孩子，或孩子气的成人，恶无非就是人到了一定年龄时依然缺少理性。在这个年龄上，人们通常自然而然地会因为法纪和对伤害的体验而受到约束。因此，除非我们认为，人们天性邪恶完全是因为他们天生不懂得克制，不懂得运用理性，否则我们就得承认，人的贪婪、恐惧、愤怒以及所有动物性的激情，也许来源于自然，但他们并非天生邪恶。在我所确立的这个基础上，我首先要证明，在公民社会(civil society)[①]之外，人的状态(也许可以称之为自然状态)无非就是所有人相互为敌的战争；在这种战争中人人享有对万物的权利。其次我要证明，每个人出于天性的必然，一旦认识到其可悲，便都想摆脱那种悲惨而可怕的状态。但他们为了做到这一点，只能订立契约，放弃自己对万物的权利。接下来我解释并确定各种契约的性质，以及为使契约生效，为何必须把权利从一个人转移给另一个人；同样，为了建立和平，必须交出什么样的权利，以及交给谁，也就是说，可以称为自然法的理性指令是什么。这些话题都包含在题为"自由"[libertas]的那一部分里。

---

① civil society 按其字面意思有市民社会、公民社会和政治社会等多种译法。鉴于霍布斯在书中所用的 civil society 是与自然状态相对的，所以，我们将它译为公民社会。 ——中译者注

在此基础上，我说明了国家(commonwealth)[civitas][①]是什么，它可以采取多少种形式，它是如何形成的；我对国家的主权也作了类似的说明。我还说明了，人们若打算建立国家，他们的哪些权利必须转让给主权者，无论这个主权者是个人或一群人组成的会议。我也表明了，这种转让是如此不可或缺，不进行这种转让就不会有国家的形成，人人对万物的权利就将继续存在，而这种权利即战争的权利。接下来我区分了不同类型的国家——君主制、贵族制和民主制；区分了父权和主人的权力，揭示了它们是如何形成的，并比较了每种形式的优劣。我还探究了导致国家毁灭的因素以及行使主权者的义务。最后，我解释了法的性质和罪行的性质，我还把法律跟建议、契约和权利区分开来。上述一切都包含在题为“统治”的部分。

在题为“宗教”的第三部分，我打算说明，我在前面运用理性加以论证的主权者对公民的权利，与《圣经》并不冲突。我首先表明，上帝是通过自然，即通过自然理性的指令，向主权者发出命令，因此这种权利与神授的权利不相冲突。其次，上帝通过让犹太人施割礼的古老约定，对犹太人进行特别的统治。因此这种权利与神授的权利不存在冲突。再次，上帝通过接受洗礼的约定向基督徒发出指令，所以这种权利与神授的权利不相冲突。因此主权者的权利或国家的权利与宗教之间也不存在任何冲突。最后，我说明了进入天国不可缺少的

① 拉丁词 civitas 是霍布斯著作中的一个关键词。霍布斯大多用它指一般意义上的国家，但有时也用它暗指或特指共和制或通过同意来进行统治的国家。因此，英文一般将该词翻译为 commonwealth，兼得两义。中文找不到一个能将两种意思同时表达出来的词，我们只有在大多数情况下将它译为“国家”。不过，我们应该了解，霍布斯这里说的“国家”与现代意义上的 state 是有差别的。 ——中译者注

义务。然后，我根据这些义务，用《圣经》中的记述——我遵照的是被普遍接受的解释——非常清楚地证明，我所断言的每个基督徒公民应当给予其基督教君主的服从，不可能与基督教发生冲突。各位在了解了这种方法之后，现在来听听我写作的理由和目的吧。我把哲学当成智力享受，我正在从它的各个分支中汇集成第一原理。我将它们分成三部分，准备按部就班地写完：第一部分讨论物质及其一般特性；第二部分讨论人及其特有的禀赋和感情；第三部分讨论国家和公民的义务。因此，第一部分包含着第一哲学以及物理学的部分原理，对时间、空间、起因、力、关系、比例、数量、形状和运动这些概念作透彻的阐述。第二部分涉及想象、记忆、理解、推理、欲望、意志、善、恶、道德、不道德以及诸如此类的题目。至于第三部分的内容，我前面已经说过。就在我充实其内容，理顺其思路，缓慢而艰难地写作之时（因为我在作透彻的思考，而不是在拼凑修辞练习），适逢我的国家处在内战爆发前的几年，被统治的权利和公民应当服从的问题搞得沸沸扬扬，而这正是战争将至的前兆。这就是我为何要把其他部分搁在一边，匆忙完成这第三部分的原因。结果是顺序中的最后一部分却最先问世。这尤其是因为我认识到，它毋需前面两部分，因为它有着运用理性获知的原理作为自己的基础。

各位读者，我写此书不是为了沽名钓誉（尽管我想这样做的话，我可以辩解说，除了喜欢赞誉的人，没有几个人会做与这种赞誉相称的事），而是为了你们的利益。当你们逐渐了解了我所提供的教诲，对它有了深入的认识，我希望你们能够耐心忍受自己私人事务上的某些不便（因为人类的事务绝不可能事事顺遂），而不是去干扰国家的现状。我希望你们用国家的法律，而不是用公民的私议或劝言，去衡量你们想要做的事

情是否符合正义。我希望你们不再允许野心家用你们的鲜血为自已攫取权力。我希望你们认识到，与其陷入战争，不如安享现状(尽管它也许并非最佳)；若是你们被人杀害或高寿而终，也能让后人过上更好的日子。至于那些既不服从官吏，又想摆脱公共义务，却仍要呆在国内受其保护、免遭暴力和不公侵害的人，但愿你们把他们视为敌人和破坏分子，切莫上当受骗，把他们公开或私下对你们所说的话当作上帝之言。我可以更坦率地说，假如哪个祈祷者、忏悔者或诡辩家声称如下教诲符合上帝所言——弑君合法，未得到主权者命令的人或公民，均可合法地参与叛乱、阴谋或于本国不利的盟约，你们切不可信他，但要记下他的名字。凡是同意这样做的人，也会同意我在书中的说法。

最后，我在讨论中贯彻始终的目标是，第一，不对任何具体措施的正义性作出评断，而是将它们留给法律裁决。其次，对任何特定国家的法律不加议论，即只讨论法律是什么，不谈法律条文是什么。第三，不使人觉得公民应该更多地服从君主制国家，而非贵族制或民主制国家。我虽然在第10章中提出若干论证，强调了君主制优于另一些国家形态(我承认，这是本书中唯一未加证明而只是作为可能性提出来的观点)，但我在所有的地方都明确指出，每个国家都必须掌握至高无上的平等权力。第四，不从任何方面论证神学家的教义，除非它动摇公民的服从，削弱国家的现状。最后，为了不仓促发表不该发表的东西，我不允许让我的著述立刻公之于众，而宁愿把私下印制的复本在朋友间传阅，以便在看到别人的反应后，我可以对那些错误、尖刻或模糊的地方作出修改、润色和解释。

我发现此书受到了非常尖锐的批评，理由是我过多地强调了世俗权力，然而此说来自教会人士；说我剥夺了良心自

由，此说来自宗派分子；说我免除了民法对主权者的约束，此说来自司法界。我不为他们的批评所动，而是像每个只打算捍卫自己立场的人那样，对我的论点作了更加严密的组织。不过，考虑到那些对各项原则——人性、自然权利、契约的性质和国家的产生——困惑不解的人，并不是出于感情用事，而是出于他们作评论时的真实理解，我在某些地方加上了若干注解，我想这也许可以让我的批评者满意。最后，我时时谨小慎微，不想冒犯任何人，除非是那些本书反对其计谋的人，那些无论产生什么意见分歧都会冒犯其感情的人。

出于这些原因，我恳求各位读者，你们若是看到明确性有所欠缺或言词过于尖刻的地方，还望能够善意地保持足够的耐心，因为它们不是一个帮派分子的言论，而是一个渴望和平者的言论，他对自己国家眼前的灾难怀着不无道理的忧虑，因此应当得到一定的体谅。

目　录

本法则是:如果和平可得的话,就寻求和平;如果和平不可得,就寻求保护自己——自然的第一条特殊法则是不能保持对所有事物的权利——放弃某种权利并加以转让——接受的意志是权利的转让所必需的——只有指涉当前的言词才可能实现权利转让——如果意志存在其他的表示,指涉未来的言词有助于实现权利的转让——在免费捐赠中,权利不是由指涉未来的言词所转让的——契约和协议的定义——在协议中,权利是经由指涉未来的言词而转让的——相互信任的协议在自然状态下是失败的、无效的;但在国家中则不然——人们不可能与动物达成协议,也不可能在未得启示的情况下与上帝达成协议——人们也不能对上帝起誓——协议所施加的义务不能超过一个人的最大努力——放弃协议的方式——因为对死的恐惧而作的承诺在自然状态下是无效的——一个与前定的协议发生冲突的协议是无效的——一个不能阻止企图对人进行身体伤害的协议是无效的——一个指控自己的协议是无效的——誓言的定义——誓言应该按照适用于发誓方的语式来表达——起誓对义务无所增益,它源自协议——只有在违背协议的行为可以被挽回或违背协议会被上帝惩罚的情况下,才要求起誓

第 三 章　论自然法的其他法则　

自然的第二条法则是信守协议——人必须毫无例外地信守与所有人的协议——什么是背信——我们只会对与我们有协议关系的人背信——人的正义与行为的正义的差别——交换的正义与分配的正义的差别——不可能对表示赞同的一方背信——自然的第三条法则,论忘恩负义——自然的第四条法则是每个人都应该体谅——自然的第五条法则,

论宽恕——自然的第六条法则，惩罚只涉及未来——自然的第七条法则，反对侮辱人——自然的第八条法则，反对骄傲——自然的第九条法则，论谦逊——自然的第十条法则，论公道或反对歧视——自然的第十一条法则，对物的共同拥有——自然的第十二条法则，抽签分割物品——自然的第十三条法则，论长子继承制和先占权——自然的第十四条法则，论对和平调停者的豁免——自然的第十五条法则，任命一个裁决者——自然的第十六条法则，谁也不能在自己的案例中充当裁决者——自然的第十七条法则，裁决者不应当期望从待裁决的双方获取回报——自然的第十八条法则，论证人——自然的第十九条法则，不能与裁决者有协议关系——自然的第二十条法则，反对醉酒和妨碍理智运用的行为——我们赖以立刻确定我们的行为是否违背了自然法的规则——自然法所起的义务作用只存在于内心的法庭中——与法律一致的行动有时也会违背自然法——自然法是不可改变的——无论谁，只要努力地去实现自然法，他就是正义者——自然法与道德法是一致的——为什么我们对自然法的描述与哲学家对美德的教诲是不同的——除开《圣经》上的教义之外，自然法并不是严格意义上的法律

自然法和道德法是神的律法——这个总体性的问题在《圣经》中的证明——与自然法相关的特殊性问题，论寻求和平——就第一条自然法而言，论废除对所有事物共同的占有权——就第二条自然法而言，信守诺言——就第三条自然法而言，论感恩图报——就第四条自然法而言，论体谅——就第五条自然法而言，论宽恕——就第六条自然法而言，惩

个人同意的行动——国家发端于多数人同意的权利——每个人只要他的安全还没有被保障，他就保留着按照自己意志去自卫的权利——强制性权威对安全来说是必不可少的——司法权是什么——司法权在掌握主权的人的手里——战争权同样如此——审判权也如此——立法权也如此——国家的大臣和地方官员的任命权也如此——对各种学说的审查权也如此——无论他做什么，都有豁免权——公民授予了他绝对的权力，而服从的范围取决于他——他不受民法的约束——无人有反对主权者的权利——人们从民法中可以确定，偷盗、谋杀、奸淫和背信是什么——那些建立了一个谁在其中都没有绝对权力的国家的人的看法——主权的标志——如果在国家和人之间作比较，那么，主权者对国家的意义就好比心脏对人的意义——主权不可能由那些订立了协议的人的同意而被合法解除

只有三种类型的国家：民主制、贵族制和君主制——寡头制并不是一种与贵族制有别的国家形式，而无政府状态完全不是一种国家形式——僭主制并不是一种与合法的君主制有别的国家形式——没有哪种国家形式是上面这三种形式的混合——除非聚会议事的固定时间和地点确定下来，民主制才不致解体——在民主制中，一次聚会与另一次聚会之间的间隔必须很短暂，否则主权就得在间隔时期交给某个人去运用——在民主制中，个人彼此立约听从人民的意见，而人民本身不对任何人负有义务——贵族制是通过什么行动建立起来的——在贵族制中，贵族并不立约，他们也不对任何公民或全体人民负有义务——定期的会议对贵族

隶间的差别——世袭制王国对公民的权利与按约产生的王国对公民的权利相同——继承权的问题仅存在于君主制中——君主可以凭借国家主权的意志来作决定——或者放弃，或者卖掉它——一个未留遗嘱的君主总被看成他希望他的继承人还是君主——他自己的一个孩子——男孩而非女孩——长子优先——如果他没有孩子的话，兄弟优先——继承权的接续与权力的接续是同样的

自然状态与公民状态的比较——对统治者和公民的利弊是相同的——对君主制的褒扬——仅仅因为一个人比其他人有更大的权力而反对一个人的统治是不公的——对那种认为国家不可能由有奴隶的主人构成的观点的驳斥——勒索在人民的统治下比在君主的统治下更甚——无辜的公民在君主之下比在人民之下更不易受罚——公民个人的自由在君主之下不比在人民之下少——不许公民参加公共事务的讨论，这对公民来说并非不利——因为多数人的无知，将政治事务托付给大规模的议事会是件坏事——因为雄辩——因为派系——因为法律的不稳定——因为缺乏谨慎——这些弊端是民主制内在的，因为人以其自然就喜欢被人誉为有洞察力——国家由孩子作王的弊端——军队将军的权威象征着君主制的优势——国家最好的状态是公民成为统治者的遗产的状态——贵族制离君主制越近，就越好；反之，则越糟

按约建立的国家源自人民的同意——决策和战争取决于主

需的——在公民原理上正确地引导公民是保存和平所必需的——将公共负担公平分摊有助于保存和平——税收额的确定应该与每个人的消费量而非占有量挂钩，这当然是公平的——对有野心的人保持警惕，这是有利和平的——对派系的瓦解——公民的富足是法律所支持的，法律鼓励赚钱的技能并抑制支出——应该由法律来决定的仅仅是公民和国家的利益所要求的——对人施加的惩罚不应该超出明确说明的法律——应该对那些反对腐败的法官的公民进行平反

第十四章　论法与罪　144

法律如何不同于建议——法律如何不同于协议——法律如何不同于权利——法可分成神的法和人的法，而神的法可分为自然法与实定法，自然法又可分为个体的法和国家的法——人的法即民法可分为神圣的和世俗的——分成分配法和刑法——分配法和刑法不是法律的种类而是法律的组成部分——惩罚可以被理解成附着在每种法律上面的——十诫中关于孝顺父母、杀、淫、偷、伪证的戒律是民法——民法对任何违背自然法的事情下指令都是不可能的——法律必不可少的是法律及其立法者为人所知——立法者是如何被承认的——要使法律被了解，公布和解释是必不可少的——民法可分为成文的和不成文的——自然法不是成文法。法学家的反应以及习惯并不是法本身，而只是得到了主权者的同意(才成为法)——"罪"这个词最宽泛的意义——罪的定义——在弱者的罪和坏人的罪之间的差别——无神论是一种什么罪——大逆不道罪是一种什么罪——在大逆不道罪中，被违反的并不是民法而是自然法——因此，

——神的话是什么，它是如何被知道的——在犹太人中间记录下来的神之所言是什么——解释神之所言的权力，当摩西在世时，最高世俗权威集中在他手里——在约书亚时期，它集中在大祭司手里——直到扫罗王时代，它一直集中在大祭司手里——直到囚禁期，它属于列王——在囚禁期以后，它属于众祭司——在犹太人中间，否定神意和偶像崇拜是唯一的忤逆之罪；在其他事情上他们都服从自己的君主

第一部分

自　　由



第一章

论不存在公民社会时人的状态

1. 人的自然天赋可以归结为四类:体力、经验、理性和激情。它们是我们下面要探讨的原理的出发点。我们应该首先来看具有这些天赋的人彼此相待的态度,并探究他们是否天生适合[apti nati]社会,适合保护自己免遭相互的暴力侵犯,以及是什么天赋使然。由此,我们还将进一步分析他们为此目的所必然采取的对策,阐明社会和人类和平的条件——这些条件完全可说是基本的自然法的另一种说法。

2. 以往大多数的公共事务论者或者假设,或者试图证明,甚或断言:人是天生适合社会的动物,[1]用希腊的术语来说,就是 ζωον πολιτικόν。①他们在此基础上搭起了公民原理(civil doctrine)的框架,好像除了人们同意某些协议和条件——这些论者不加深思地称之为"法律"——外,就没有别的什么是和平的维持和整个人类的秩序所必需的了。这条原理尽管广为人所接受,却是不能成立的,其错误在于它立足于对人的自

① 参见亚里士多德:《政治学》,第3卷,5,1278a20。 ——英译者注

然状态的浅薄之见。只要深入地考察人为什么要寻求相互陪伴及为什么喜欢彼此交往的原因,就很容易得出一个结论:这种状况的出现不是因为人舍此别无其他的天性,而是因为机运(chance)。因为如果人天性爱同伴的话——我这里的意思是人把他们作为同伴去爱——就无法解释为什么同样是人,人对人的爱却是不同的;也无法解释为什么人人都愿意寻求与这样一些人而不是与别的人相伴,这些人所组成的社会对他来说是更享有盛名的和有益的。所以说,我们天性上不是在寻求朋友,而是在从中追求荣誉或益处[commodum]。这才是我们主要追求的目标,朋友倒是在其次的。人寻求彼此相伴的目的也许可以从他们聚在一起做什么推断出来。如果他们聚在一起是做生意,那谁都是在寻求赢利而非友谊。如果是旨在公共事务,那就会形成这样一种政治关系,它相信彼此的恐惧更甚于彼此的爱;它有时可以是小集团的起因,但绝不会是友善的起因。如果他们聚在一起是为了娱乐和寻开心,那人们通常碰到这样一种趣事都会觉得大为开心,即通过这种本性可笑的事,他们可以用别人的尴尬或弱点来衬托自以为是的高明。即使有时这种情况是无害的、不伤人的,但他们所主要喜欢的还是他们自己的荣耀[gloria]而非社会。在这种社交聚会中最常见的情况是,那些不在场的人老受攻击,他们的言语和行动、他们全部的生活方式都被打量、评点、谴责或遭受巧妙的嘲弄,而那些相互交谈的人一旦离去,也少不了要被如法炮制,以至于人们不得不总要成为最后一个离开的人才是应对的良策。这就是社会真正让人取乐的地方。我们为此所吸引是出于天性,也即出于每一种动物固有的激情。直到人们有了不快的经历或得到了明智的劝诫后,才会发现,此刻求乐的欲望会被过去的那些记忆所败坏(尽管有些人永远

也不会发现这点)。但若没有了这些快乐,在这些话题上滔滔不绝的谈话者也会感到枯燥乏味。而如果人们碰巧坐在一起讲故事,一个人谈起他自己时,那其余的人也会争先恐后地谈自己;如果一个人谈起耸人听闻之事,那其他人只要有就会把这类事拿出来谈,即使没有,也会编一些出来。我们最后再来说说那些自称比其他人都聪明的人——哲学家。他们聚在一起时,谁都要对其他人评头论足一番,其实,谁都想被看成是主宰者(Master);此外,他们不仅像他人一样不爱他们的同伴,而且他们还竞相比试对其同伴的怀恨。对任何慎重思考人的行为的人来说,经验显然表明,人们每一次主动的相遇,不是相互需要的结果,就是追求荣耀的结果。因此,当人们相遇时,他们所渴求的不是对自己的益处,就是所谓的 ενδοκαμειν ,即在同伴中的声望和荣誉。理性从对意志、善(Good)、荣誉和利益[Utilis]这些东西的实际界定中也可得出同样的结论。既然社会出自自愿的协议,那所有社会所追求的就是意志的目标,也即对每个成员来说似乎可谓善的东西。无论善是什么,它都是令人愉快的,既对[身体的]器官产生作用,也对心灵产生作用。心灵的各种愉悦或者是荣耀(或对自己有利的舆论),或者从终极上与荣耀有关的东西;其他的愉悦则是感官上的或终究与感官有关的某种东西——这些都可以包含在益处的名目之下。因此,所有的社会或者是因为益处、或者是因为荣耀之故而存在的,也就是说,它们是爱自己而非爱朋友的结果。不过,大规模的或持久的社会不可能以对荣耀的激情为基础。其原因是,荣耀就像荣誉一样,既然它的存在在于比较和突出,那么,如果人人都有了它,它就会什么都不是了。既然一个人的价值在于他尽最大可能不依靠别人,那么,与其他人的联合[societas]也就不会增加此人自豪的理由。在别人

的帮助下，这种生活的益处的确可以增加，但是，对别人进行支配可以比得到人的帮助远为有效地实现这一点。故此，无可置疑地，人如果没有恐惧，就会更急迫地被支配人所吸引而不是被社会所吸引。我们因此可以说，大规模的、持久的社会的起源不在于人们相互的仁慈而在于相互的恐惧。[2]

3. 人们相互恐惧的原因，部分在于他们自然的平等，部分在于他们想彼此加害。因此，我们就无法预期可以从别人那里获得安全或确保我们自己的安全。我们打量任何一个成人，都会看到，人的身体结构是多么的脆弱，如果失去了它，人所有的力量、活力和智慧都会随之而去。而哪怕是一个体质最弱的人，要杀掉比他强壮的人又是多么的容易。无论你对自己的力量有什么样的信心，你都完全无法相信你天生比其他人强。那些交锋不相上下的人是平等的，那些有着最强悍的力量——杀人的力量——的人实际上掌握着同等的力量。因此，所有人天生彼此平等。我们现实中的不平等是被民法带进来的。

4. 就自然状态而言，所有人都有为害人的意愿，但它们并不是出于同样的理由或该受同样的责备。有的人实践了自然的平等，凡应允他自己的东西也应允其他人——这是一个自量得当的(modest)人的标志，他对自己的能力的把握是符合实际的。而有的人认为他自己比别人都强，总想被应允一切东西，要求自己得到比别人更多的荣誉——这是一种好胜性格的象征。在这种情况下，他为害的意志起于过分自负[inanis gloria]和对自己力量的高估。而在前一种情况下，他为害的意志起于他为其财产和自由与他人争斗的需要。

5. 认识上的意见分歧也甚为关键，因为那种分歧不可

避免地会引发最恶性的冲突。且不说公开的争执，仅仅是不认同这一行为本身就具有挑战性。在某个问题上不同意某人，这就是不言而喻地在批评他在这个问题上犯了错误；同样地，若在许多方面都与他持不同看法，这就无异于说他是个傻瓜。显然，最激烈的争斗是同一宗教的不同教派之间以及同一个国家[respublica]的不同派系之间在教义或公共政策上发生分歧时的争斗。既然所有的开心和愉悦都在于自己在较量中能高人一筹，造成对自己更有利的舆论，那么人有时就无法避免通过笑、言辞或手势等其他信号表露出彼此的敌意和蔑视。没有比这更具挑战性的了，也没有比它引发的为害他人的冲动更强烈的了。

6. 但人为什么相互为害最常见的原因在于许多人同时想要同一样东西，这东西既无法被共享，也无法被分割。其结果就是它只能归属于强者。谁是强者呢？这就得由争夺来决定了。

7. 我们既然处在如此之多的危险中，这些源于人天性的贪恋的危险每天都在威胁着所有人，那我们就不该因为自我防备而受责。我们不可能用别的方式去行动。每个人都是趋利避害的，而在各种自然的恶中的至恶就是死亡——死亡的发生就其真正起于自然的必然性而言就如同石头必然要下落一般。因此，如果一个人尽全力去保护他的身体和生命免遭死亡，这既不是荒诞不经的，也不应受指责，也不是与正确的理性(right reason)相悖的。可以说，不与正确的理性相悖，就是按照正义和权利(Right)去行事的。“权利”这个词确切的含义是每个人都有按照正确的理性去运用他的自然能力的自由。因此，自然权利的首要基础就是：每个人都尽其可能地保

护他的生命。

8. 但如果为实现这一目的而采用必要的手段的权利被否定了，那么实现这一目的的权利也就失去了意义。既然人都有自我保存的权利，那他就有采取足以保存他自己的任何手段和任何行动的权利。

9. 就自然法而言，一个人是他自己事情的裁决者，无论他要采用的手段和行动对保存他的生命是否必要。因为，如果我应当自己来裁决我所面临的危险性这一点与正确的理性是相悖的话，那就会由其他人来作判断。既然其他人是在判断一件与我相关的事，而同样根据我们天生平等的理由，我也就是与他相关的事的裁决者。因此，我在他对这件事的看法是否有助于我的保存这一点上作出裁决，就是正确理性也即自然法的要求。

10. 自然赋予了每个人在所有东西和事务上的权利。也就是说，就纯粹的自然状态[3]而言，或说是在人用彼此的协议约束他们自身以前，每个人都被允许对任何人去做任何事，无论他想要什么、他能得到什么，他都可以去占有、使用和享受。这就可以引出以下的讨论：任何人无论他想要什么东西，就因为他想要，所以那个东西对他来说就可说是好东西。它或者有助于他自己的保存，或者至少看起来是这样的（我们在上一节中已让他在那个东西是否真的有助于他的保存这一点上作裁决者，其结果是，无论他判断那个东西有多大的必然性，它都被认为是有助于他的保存的）。我们在第 7 节中也谈到了，如果行事必然有助于生命的保护，那么，人就是依据自然法去做这些事的，大家也会认为的确是如此。故而，所有人都被允许在自然状态下拥有万物及做任何事情；而这就是通

常所说的自然将万物赐予了所有人的意味。据此,也可得出这样一个结论:在自然状态下,权利[ius]的尺度是利益[Utilitas]。

11. 但人拥有这种共同的权利是没有用的,因为这种权利所产生的后果与完全没有权利的情况是一样的。虽然人可以对某物说"这是我的",但他并不能享有它,因为他的邻人也可以根据同样的权利和同样的力量声称拥有同一物。

12. 如果说人天生易相互激怒的根源在于人的激情尤其是盲目的自尊的话,那你现在还可以加上一个根源,即所有人对万物的这种权利——每个人都可以据此合法地攻击其他人,而其他人也可以合法地反击。如果你补充说,在人力缺乏、装备不足的情况下,要采取措施抵抗有预谋进行征战的敌人是多么困难的事,那你也无法否认,人在聚集成社会之前的自然状态是战争状态——不是简单的战争,而是人人相互为敌的战争。在人们通过言论或行动充分了解彼此要使用强力进行争夺的意图的时候,这不也是战争状态吗? 而所有余下的时候则被称之为和平状态。

13. 显而易见,永久的战争与人类的保存或个人的保存是多么的不相容。而战争因为争斗者的平等,不可能以战胜而终结,这种战争以其自然是永久性的。因为获胜者本身如此经常地面临各种危险的威胁,以至于如果最强大的人能幸存至因年迈而死的话,那就得算是一个奇迹了。我们现今的世纪可以美洲印第安人为这方面的例子。我们还可以看到,许多如今文明繁荣的民族,过去却是人口稀少、未予开化、短命、贫穷而简陋,他们缺乏和平和社会所提供的所有那些让生活舒适和便利的东西。任何人若相信应该停留在那种一切

人都被允许为所欲为的状态中，他就是自相矛盾的。因为就自然的必要性而言，每个人都顾及自己的利益，但无人相信人人相互为敌——从天性上说所有人都属于这种状态——的战争对他是有利的。因而，相互的恐惧就会使我们相信，我们必须从这样一种状态中摆脱出来，寻求联盟[socii]；其结果就是，如果我们必须要进行战争的话，就不再是对所有人的战争了，也不是孤独无援的战争了。

14. 联盟或者因强力而建立，或者因同意而建立。当冲突中的胜利者迫使怕死或怕被囚禁的失败者服从他时，就是因强力而建立的联盟；当相互支援的联合体不是用强力而是在取得双方同意的情况下建立起来时，就属于后一种情况。胜利者可以合法地强迫失败者（就像强壮而健康的人强迫病人、成人强迫少儿一般）对以后的顺服作出保证，除非失败者宁愿去死。既然由我们自己决定的保存自身的权利出自我们所面临的危险，而危险又来自彼此的平等，所以，如果我们利用现在的机会，通过作出保证来获得我们自己所寻求的安全，那就能比下面这种情况更理性、更可靠地保存了我们自己。这种情况指的是，当敌人在数量和力量上已经发展起来并不受我们的力量支配时，我们却只能在事后冒着与之发生冲突的各种风险去争取重获安全。从另一个方面来说，当你已经用你的力量使他处在弱势了，却因为放走他，让他又强大起来并与你作对，这真是荒谬之至。我们由此可以得出另一个推论：在人的自然状态下，势不可挡的权力会赋予人一种对那些无力抵抗者进行统治和支配的权利；其结果是，任何事情都可做的权利是握有最高权力者的一个基本的、直接的特性。

15. 不过，因为在自然状态中的人也即处在战争状态

中的人在力量及其他能力上自然的平等，他们不可能预期能获得长久的保存。因此，在和平的存在还有希望的时候，就寻求和平；在和平已经不可得的时候，就在战争中寻求救助——这是正确理性也即自然法的指令。我们接下来就此展开论述。

注 释

[1]既然我们知道人事实上组成了社会，没有人生活在社会之外，所有人都追求相聚和彼此的交谈，那么，我们在公民原理的一开篇就为读者设置了一块绊脚石——坚持人并不是天生适合社会的，这似乎是有点不可思议的愚蠢之举。这里必须作点说明。一个人以其自然或者说他作为人[一生下来]就承受着永恒的孤独，这的确是很难做到的事。婴儿需要他人的帮助得以维生，而成人需要他人的帮助活得好一些。因此，我并不否认，我们在自然的推动下去寻求彼此的陪伴。但公民社会并不仅仅是人的相聚，而且是一些联盟(Alliances)，这些联盟必须要求对达成联盟有足够的信心及认同。婴儿和未受教育者全然不解他们的力量，而那些不知道若没有社会就将失去什么东西的人并未意识到社会的益处。因此，前者不可能进入社会，因为他们连社会是什么也不知道；后者不关心社会，因为他们并不知道社会的益处。显然，所有人(既然所有人生下来时都是婴儿)生下来时都是不适合社会的，而许多人(也许是大多数)因其精神上的病变或缺乏教育，终其一生也还是不适合社会。不过，他们无论是作为婴儿还是作为成人的确具有人的某种特性。因此，人是可以变得适合社会的，但不是通过自然，而是通过教育。而且，即使人是在一种渴望社会的条件下出生的，这也并不意味着，他生下来就足以适合进入社会。需要是一回事，能力又是另一回事。因为甚至某些人傲慢地抛弃了社会之所以成为社会的条件，他们也仍然需要它。——作者原注(本书每章的章末注均为霍布斯该书的原注，以下不再一一说明。——中译者注)

[2]有这样一种异议：人能通过相互的恐惧组成社会这种说法是不对

的;恰恰相反,如果他们一直这样相互恐惧,他们甚至都不可能承受相互的打量。我想,持这种异议的人相信恐惧实际上只不过是虚惊而已。但我用那个词指的却是对未知的恶行的各种预测。在我看来,用逃跑,还有不信任、怀疑、警惕和预防来对抗恐惧,这都是感到害怕的人所特有的。因为恐惧强盗,人们上床睡觉时锁上门;旅行时带上武器。因为恐惧邻国,一国用堡垒来卫护其疆界,用城墙来卫护其城市。因为恐惧彼此的力量和被打败的危险,即使最强大的军队为战斗作了充分的准备,也一直没有终止和平的谈判。人之所以警惕,是因其恐惧;假如认为别无它法,他们就会东躲西藏;然而在多数情况下,他们拿起武器,进行自卫。其结果就是,当他们真的冒险前行时,每个人都在试探别人的想法。如果他们诉诸于战斗,那么,一个国家就会作为一方战胜的结果而出现;如果他们签下了协议,那么,一个国家就会通过协议而出现。

[3]它必须这样来理解,即人在纯粹的自然状态中所做的一切都不可能伤害谁,至少是不可能伤害人。(这并不是说人在这种状态下不可能对上帝犯罪或违背自然法)因为对人施加的不义预设了人的法律的存在,而在自然状态中则不存在这些。有心的读者会注意到,如此来理解的这个论题的真理性已经在前面几节中得到了说明。但因为有时结论的严格会使人遗忘了前提,所以我要总结一下讨论,使之一目了然。每个人都有自我保存的权利(第7节),因此也有为此目的采取各种必要的手段的权利(第8节)。这些手段的必要性是由他自己来判断的(第9节)。只要他判断对自我的保存是必要的,他就有权利做一切事情,拥有一切东西。在对一个实际采取行动的人作判断时,他所做的一切都是合法的,即使那是错误的行为,也因其出自他的判断而是合法的。这就是在自然状态下的真实情况。正如在第3章所说的(作者的许多注释是他后来在本书的第二版即1647年的版本中增加的。他此处用的语态是过去时而非将来时,是将读者看作已经从本书的第一版即1642年的版本了解了基本内容。这类情况还出现过好几次,以下不再一一说明。——中译者注),一个人如果声称某事有助于他的自我保存,而他并不相信真是如此时,那他可能就违背了自然法。若有人提出质问,说如果一个儿子杀了他父亲,那他是否也没有做对他父亲不对的事,我会这样回

答：我们不可能将自然状态下的儿子理解成这样一种人，他一生下来就处在某个人的权力掌握或权威控制之中，他得把自己生命的保存交付给那个人即他的父亲、母亲或某个养育他的人。这一点已在第9章中加以说明。

第二章

论契约的自然法

1. 人们经常在对"自然法"这个词的定义没有多少认同的情况下就在其著述中使用它。不是含糊其辞而是从定义出发，这样一种方法对于不想给反对者留下漏洞的人来说当然就是恰当的。其他人却是用不同的方法来处理这个问题的。他们中的一些人说某种特定的行为有违于自然法，因为它与所有最智慧或最开化的民族的共同看法相悖。但他们并没有告诉我们，是谁在对所有民族的智慧、学识和道德作判断。另一些人则说某种行为违背了自然法，是因为它与全人类所认同的看法相悖。我们当然不接受这种定义，因为除了婴儿和弱智外，谁都不可能因这种缘故而冒犯这样的法则。由于"人类"这个词当然指的是所有那些自觉地运用理智的人，故而，冒犯者或者并没有与这条自然的法则作对，或者是在未经他们自己同意的情况下造成的，因此是可以谅解的。而从那些更经常违背而非遵守各种自然法的人的角度来思考自然法，这显然是站不住的。况且，人们常常人云亦云地去谴责自己所赞同的东西，公开赞扬他们私下所抛弃的东西，从听从教诲

的习惯而非他们自己的观察出发来形成看法。他们根据憎恶、恐惧、希望、爱恋或其他激情或感情而非理智来表示他们的同意。那就是为什么会经常出现这种情况——即民众会带着一致的同意和充足的信心去做那些著作家所坦率承认的违背自然法的事——的缘故。不过,所有人都承认,任何与正确的理性不相违的行为是正确的,为此,我们就不得不坚持,与正确理性相冲突(即与根据现实的原则进行的正确推论所得出的真理相冲突)的任何行为都是错误的。但我们说某种行为是错误的,是因为它与某个法相违。如此一来,法就是某种正确的理性,而正确理性[因为与人其他的天赋或心灵的激情都同样是人的自然的一部分,所以]也可说是自然的。因此,自然法[的定义]是正确理性[1]的指令,它为了最持久地保存生命的可能,规定了什么是应该做的,什么是不该做的。

2. 自然首要的法则(自然法的基础)是:当和平可得的时候就寻求和平;当和平不可得的时候,就在战争中寻求救助[auxilia belli]。在上一章最后一节中,我们已表明,这条定律是正确理性的指令;而我们刚才已经把自然法定义为正确理性的指令。这是第一条法则,因为别的法则都是由此推出的;它们是对寻求和平或自我保护的方法的说明。

3. 从这条基本的自然法得出的第二条自然法是:所有人必定无法维持他们对所有东西的权利,必须转让或放弃某些权利。因为如果所有人都坚持他们对所有东西的权利的话,那必然会出现这种情况:一些人会去攻击另一些人,而后者则会进行反击,而他们这样做都是为权利所驱使的(因为所有人出于自然的必要都要努力去保护他的身体,并为此做一切必要的事)。战争也就由此而来。因此,任何人如果不想放

弃他们对所有东西的权利,那就是在与和平相背的方向上行事,也就是说他们的行事是违背自然法的。

4. 放弃权利有两种情况:或者是他简单地放弃;或者是他将它转让给其他人。当他通过某种适当的方式表明,他不再要求他某种以前能够正当去做的行为是合法的,这就是简单地放弃。转让权利指的是,他通过某种适当的方式向想要从他这里获取特别的权利的人表明,他以前能够正当地对这个人的某种行为进行抵制,而他现在不再要求自己对这个人这种行为的抵制是合法的。说权利的转让仅仅在于不进行抵制,这是因为接受者在权利的转让前一直对一切东西都拥有权利,因而转让者不可能给他某种新的权利。不过,转让者以前阻止接受者享有其权利的合法抵制现在消失了。不管谁因此获得了人在自然状态中的某种权利,转让者这样做完全是为了享有他在安全上的原初权利以及在享有这种权利时不被合法地干预。比如,如果一个人通过卖或赠送将他的等级地位转让给另一人,那他就失去了自己在那个等级的权利,但他并没有失去其他的权利。

5. 权利的转让既要求有接受者的意志,也要求有转让者的意志。如果缺一个,权利都无法转让。因为如果我试图将我的某个东西给某个不想要它的人,那我在那种行动中或者是并没有完全放弃我的权利,或者是将它转让给了任何一个想要它的人。我为什么想将它给某个特定的人的原因在他本人那里而不在别人那里。

6. 如果表示权利的放弃或转让的唯一方式是通过言词的话,那言词一定指涉的是现在或过去。因为如果它们指的是未来,那它们就会造成无法转让。比如,如果一个人用

"我明天将放弃"这样的话来指涉未来,这显然意味着他现在还没有放弃;因此,在现在这整一天里权利都还没有发生变化,而到第二天情形依然会如此,除非是在他实际已经将它转让出去的时候。因为属于我的东西一直是我的,除非我后来放弃了它。但如果我说的是现在,就像我说我现在给出或我已经给出第二天所拥有的东西一样,我说这些话指的是我今天已经给出并转让了明天所拥有的权利。

7. 不过,因为言词并不是足以表明某个人意志唯一的表示方式,所以,这个人其他的意志表示方式也可以赋予那些指涉未来的言词与指涉现在的言词同等的力量。因为如果其他表示完全肯定了他说未来时就是希望他所说的话产生他的权利的完全的转让,那他所说的话就应该产生这样的影响。因为权利的转让不是取决于言词,而是取决于意志的表明,这正如在本章第 4 节里所说的那样。

8. 如果将权利转让给另一个人不是为了得到回报,也不以协议为基础,这种转让就叫"赠予"或"免费捐赠"。在免费捐赠的情形中,只有指涉现在或过去的言词才能产生义务的约束。指涉未来的言词就其言词而言是不会产生约束的,其理由我们在上一节已经谈到了。在那种情形下,约束得来自意志其他的表示方式。既然一个人无论自愿做什么都是图对自己的某种好处,那么,若对人给予某物的意志合理地归因,唯一的说法就是他通过这种赠予得到了或将要得到某种好处。然而,现在的假定是说他并不会获得这种好处,也不存在什么协议,否则,就不是免费捐赠了。因此,还剩下的唯一的可能性就是,好处的回报是在没有协议的情况下被预期的。他在使用指涉未来的言词时,他的意思不可能是,他想让人们

这样来理解这些言词:它们使他担负起了对某个不受对这种得益进行回报的约束的人的义务。我们没有理由说,以善待人的人应该对他们兴之所来而作出的每一个承诺承担义务。为此,这样的承诺者被看成是还在斟酌之中,因而有改变其想法的自由,就像承诺的接受者能够自由放弃归属他的东西一样。当一个人还在斟酌的过程中,他的确有那种自由度,我们不可以说他已经给出了他所承诺的东西;但是,如果他经常承诺而很少兑现,那他就应该为其变幻无常而受到指责。人们不会称他是"给予者"(Giver),而会称他为"总是答应给予的人"(About - to - give)[Doson]。

9. 两个或两个以上的人相互转让他们权利的行为就叫契约[contractus]。在每一个契约中,或者是双方立刻按照他们立约规定的那样去做,以至于谁也没有对谁给予信任;或者是一方履约了,而另一方被给予了信任;或者谁也没有履约。[2] 当双方立刻履约时,契约随着这种履约而终止。但当一方或双方被给予信任时,也即被信任者承诺以后履约,这样一种承诺就叫"协议"[pactum]。

10. 协议是受信任的一方与已经履约的另一方所达成的。即使这个承诺是用指涉将来的言词作出的,但它与用指涉现在或过去的言词所作的承诺一样,都是指在未来某个时候要转让某种权利。这是因为履约最明白地表示了,履约方将另一方(被给予信任的一方)的言词看成是将在某个时候履约的意志的表达。就这种表示而言,被信任方也知道他是这样被理解的;既然他没有纠正这种理解,那他就是准备这样去兑现。因此,作为对所得到的好处的回报而作出的承诺(这样的承诺也是协议)就是他的意志的表示。也就是说(正如我们

在上面所表明的），它们是他深思熟虑后所作的最后行动的表示。就这种行动而言，不兑现的自由已经失去了；因而，它们已经成为义务性的了——在自由结束的地方就是义务出现的地方。

11. 在自然状态下，如果某一方有合理的担心理由，那么，由相互信任的契约所达成的协议（即双方彼此信任，谁也不马上作出履约）就失效了。[2]因为多数人具有恶的品性，一心要用公正的或邪恶的手段来获取自己的利益，而首先履约的人就容易使自己因契约另一方的贪婪而受害。如果另一方以后不大可能履约的话，那这一方就没有理由先行履约。正如我们在上一章第9节中所表明的，是产生担忧的这一方在判断这种情况是否可能出现。可以说，在自然状态中就是这样一种情形。而在公民社会中，则有人对双方施加强力，而无论哪一方都被契约要求去先履行应该做的事；因为他担心另一方可能不履约的原因不再存在了——另一方可以被强迫履约。

12. 既然对被转让的权利表示接受是所有馈赠和协议所要求的，那就没有人会与未表示接受的人达成协议。那就是为什么我们不可能与动物达成协议，或馈赠给它们权利，或将它们的权利夺走的缘由。因为动物没有语言和理解力。人们也不能与上帝的圣像达成协议，也不会受缚于对他的誓言，除非上帝乐意通过《圣经》让某些人有权代他去审查和接受这种誓言和协议，即把这些人作为自己的代表来接受。

13. 那样一来，人处在自然状态中，就是处在不受任何民法约束的情形中，也就使他们对上帝的起誓失去了效力（除非他们通过某种启示知道上帝愿意接受他们的誓言或协议）。

如果他们所起的誓违背了自然法，那他们是不会受誓言约束的，因为没有人有义务做任何非法之事。如果他们所起的誓是被自然法所规定的，那么，他们是被自然法本身而非誓言所约束的。如果他们在起誓前有自由去做什么或不做什么，那么，起誓后那种自由仍然存在。其原因在于，如果我们受缚于某个誓言的话，我们就需要看到施压方的意志被公开地表达出来，而这在目前的情形下似乎是不大可能的。施压方指的是对人进行约束或强迫的一方，而被施压方是受约束的一方。

14. 协议只能在容许深思熟虑的行动的基础上达成，因为协议要求立约者的意志，而意志则是深思熟虑之举。因而，协议所涉及的只是未来有可能的事情。没有人会受制于他在不可能的事情上的协议。尽管我们常常在当时似乎有可能的事情上作了应诺，而这些事情后来却无可置疑地变得不可能了，但我们还是无法摆脱所有的义务。其原因是，一个人在应诺未来不确定的某事时，他是在将来要回报别人的条件下接受现在所得的好处的。而就提供当下好处的一方的意图而言，其目的是从对方所应诺之事的价值中给他自己带来某种好处。事情本身并非他的目的，只有在事情可为时它才会成为他的目的。即使是在事情已不可能的情况出现时，他也必须尽可能地做。因而，协议的义务还不是作为协议内容的那件实际的事情，而是尽最大可能的努力去完成它——是这点而非事情本身是我们人力可控的。

15. 有两种情况可以使我们解除协议：履约和宽免。履约能解除协议，因为那就是我们的义务的范围；宽免能解除协议，因为施加义务的一方被看成通过宽免使我们转让给他的权利又回到了我们手中；因为宽免是一种捐赠，也即[我们

在本章第4节中所说的]将权利转让给了捐赠的接受者。

16. 被恐惧逼出来的协议是否有约束力，这个问题常常被人提及。比如，我如果为了求生与拦路的强盗订下了一个协议，答应第二天给他一千块金币，并且不去做会导致他人狱受审的事，这个协议对我有约束力吗？有些时候，像那样的协议应该被看成是无效的，但不能仅仅因为协议是在恐惧下订的就无效。否则，这就意味着人们赖以组成文明生活、制订法律的协议是无效的（因为一个人服从于另一个人的统治就是因为恐惧相互残杀而促成的）；而战胜者也就不会按理性给予俘虏信任，与他们在赎金价格上达成协议了。实际上，一旦接受了好处，而承诺的行为和内容是合法的话，协议就具有普遍的效力。就赎回我的生命作出承诺，将我自己喜欢的任何东西交给任何人甚至强盗，这承诺是合法的。故而，为恐惧所迫而订的协议对我们是有约束力的，除非某个民法通过宣布某个承诺是非法的而使承诺无法兑现。

17. 任何人立下了协议要去做或不做什么，而后又与其他人立下了一个内容与之相背的协议，那失效的协议是第二个而不是第一个。当一个人已经通过第一个协议将他的权利转让给某人时，他就不再有权利做或不做什么了。因此，他在第二个协议中就已没有权利可转让了，他无权将承诺给人的东西再承诺给另一人。故他只受第一个协议的约束，违背它是非法的。

18. 没有人会受任何这样的协议的约束，即他立下了协议也无法使他免遭死、伤或其他身体损害的威胁。因为每个人都有一种最高等级的恐惧，他把威胁他的这类损害看成是最坏的可能，而他出于自然的必然要尽可能免除的正是这

类恐惧。免除这种威胁被看成是他别无选择的行为。当一个人达到了这种程度的恐惧，可以肯定地说，他不是要通过逃避就是要通过战斗来保护自己。因为没有人会受缚于做不可能的事，所以，没有人有义务去接受他所遭到的死(即自然中最高的损害)的威胁以及伤或其他难以承受的身体损害。而且，一个受协议所约束的人通常在他将来会履约这点上是被信任的(因为信任是协议唯一的约束)，但当人们被带去受惩罚(无论是否死刑)的时候，他们都是被捆绑着或被看守押解着的。这是最明白不过的道理：他们被看成不足以用不反抗的协议来约束。同意下面这一点是一回事："如果我没有在某个时候做某某事，那就杀我吧。"而同意下面这一点又是另一回事："如果我没有做某某事，那你来杀我时我不会反抗。"如果有必要的话，那么，所有人都会用协议的第一种模式；但没有人会用第二种模式，也绝没有必要用。因为在纯粹的自然状态下，如果你要来杀我，你在自然状态本身的基础上就有权利这样做；其结果就是，当我对你失约时，你没有必要先给予信任而后才杀我。但在公民状态下，在生死权利和所有肉体惩罚权都由国家来负责掌握的时候，杀人这种权利就不可能被授予个人。除非没有谁能保护其他人不遭某个人的侵害，国家本身没有必要要求这个人立约不进行反抗，以此作为受惩罚的条件。如果在自然状态下，比如在国家之间的关系中，立这样一个协议——如果某个条件未被满足就可以杀谁；这意味着，在这种协议前面还有另一种协议，即在某个时间前不能杀谁。因此，如果不满足时间的条件的话，那么，战争的权利又回来了，也即在敌对的状态中，一切事情包括反抗都是可能的。不反抗的义务是在现在的两种恶(反抗而死和不反抗而死)之间选择较大的恶的义务。无论怎样的死都是比反抗更大的恶，

但是,不在这两种恶之间选择较小的恶又是不可能的。因此,就不反抗的协议而言,是在对不可能的事负有义务——而这与协议的性质是相背的。

19. 类似地,一个人也不会为任何指控自己或某个一旦失去了就会恶化自己生活的人的协议所约束。因此,父亲没有义务作证反对他的儿子,配偶对配偶、儿子对父亲、任何人对他赖以求生的人也是如此,因为被认为受了自然所玷污的证据是没有用的。虽然一个人不会被任何协议强迫去指控他自己,但他也可能在刑讯逼供下被迫在公开的审判中作答。这样的回答不可作证词,而只能作进一步探询真相的手段。所以,无论他在刑讯逼供下作的是正确的或错误的回答或根本不作回答,他的行为都是正当的。

20. 誓言是附加在诺言上的东西;应诺者用它表明,如果他不履行诺言,他就放弃恳请上帝的慈悲。这个定义出自将誓言内容包含其中的实指性言词,即"上帝作证"或相当于罗马人所说的"一旦我不履约,就让朱比特像我杀死这兽这般杀死我吧"。可以说,誓言有时也许被看成是宣告而非承诺,因为他在通过誓言的方式强化一个证词时,他是在宣告他所作的回答是真实的。在某些国家,人们的确习惯用他们的君主来起誓,但这是出于那里的君主希望将神的荣耀赋予他们。引人发誓恰是借上帝和宗教顾虑的力量来提醒人们,背信所带来的恐惧要比我们对许多人(我们想对之隐藏自己行动的人)的恐惧都大。

21. 故而,发誓应该用适合发誓者的表白语式(formula)。强迫某个不信上帝从而也不畏惧上帝的人用上帝来起誓是没有用的。这是因为,虽然上帝的存在也许是被自然之光

所明示的，但如果发誓者脱离了他自己的宗教教诲的表白语式，也即脱离了[他所信仰的]真正的宗教教诲所用的表白语式，而用其他的表白语式或名称，那就没有人相信他是在用上帝来发誓。

22. 我们也许可以从发誓这个既有的定义看到，一个单纯的协议所承担的义务本身与一个发过誓的协议是同等的，因为，是协议在约束着我们。如果协议的违背本身是不合法的，那乞灵于与上帝的惩罚相连的誓言并不恰当；如果协议并未产生义务的话，誓言也不会合法。此外，起誓者在放弃他对上帝的慈悲的诉求时，他并没有使自己担负起受惩罚的义务，因为人无论给自己带来了多么大的惩罚，总是要企图逃脱的，并利用上帝的宽恕（如果上帝给的话）。故而，誓言（人天性倾向于违背他们所发的誓言）唯一的作用在于给那些发誓者有更多的理由害怕去违背誓言。

23. 当协议的违背（无论其是否应当发生）无法挽回时，当被应诺的人有足够的力量施加惩罚的时候，坚持要求誓言就超出了自我保护的要求。它所表明的态度与其说是对自我的关心，不如说是对他人的邪念。因为就发誓的这种表白语式而言，与誓言相连着的是对上帝的激怒——这种愤怒是全能者对那些背信的人（他们相信他们的力量能使他们逃避人的惩罚）的愤怒，是全能者对那些习惯背信的人（因为他们总期望能逃避人的监察）的愤怒。

注　释：

[1]就人在自然状态中的正确理性而言，许多人意指的是某种永无过失的天赋，而我意指的是理性思考的行为，也即人们对自己行动正确的理性思

考(true reasoning),这种理性思考可能会给自己带来好处,或给别人带来损失。我用他自己的理性思考这个说法,这是因为,虽然在一个共同体中它本身的理性(即民法)一定会被公民个人视为正确的,但在共同体之外,在无人能区分正确理性与错误理性(除非与他自己的理性作比较)的地方,每个人自己的理性一定不仅会被看成是他自己在面临危险中的行动尺度,而且还会被看成是判断其他人在这种情形下的理性反应的尺度。我用"正确的理性思考"这个说法,我的意思是,理性思考是从被正确表述的真实原则得出结论的。因为对自然法的种种违背都在于错误的理性思考或在于愚妄之极,这种错误或愚妄看不到对别人的什么义务是保存他们自己所必不可少的。关于这些义务的正确的理性思考原则已经在第1章的第2—7节中得到了阐发。

[2]因为合理的担心只可能在于,从另一方的某些行动或其他表示来看,有某种新的理由担心他不打算履约。而某个理由若不构成达成协议的障碍,则不可能构成履约的障碍。

第三章

论自然法的其他法则

1. 自然第二条派生的法则是:信守你的协议,或遵守诺言。在上一章已经表明,自然法作为求取和平的必要手段,引导所有人相互转让他们自己的某种权利;该章也表明,当转让在将来发生时,它就被称之为"协议"。这条法则有助于求取和平。因为就协议这一点而言,我们在做的[或不做的]是我们答应要做[或不做]的事;而如果我们不信守它们,协议就会失效。因为信守协议或遵守诺言对求取和平来说是必要的,所以,正如在第2章第2节中所说的,它会成为自然法的一条法则。

2. 在这方面,我们也许不能让那些我们与之立约的人有任何的例外情况,比如,他们本身不信守与别人的协议,不相信这种做法,或有任何别的过错。因为在订立协议时,人们不会将这种行为视为无意义之举。取消任何事情的意义,这是故意违背理智的。如果他不认为协议应该被履行,那他所相信的就是,他确认这个协议是没有意义的。因此,任何与人订立了协议却又不认为他有义务信守协议的人,那他就是既

认为立协议没有意义,又相信它有意义——这种情形是荒谬的。因此,人们或者应该信守与所有人的协议,或者他就不应该订立协议。也就是说,他或者宣布了战争,或者维持了稳固而守信的和平,两者必居其一。

3. 协议的违背——总是伴随着某种行为或不作为(failure to act)——就像要求收回馈赠一样被称作是"背信"(wrong)[inuria]。这样的行为或不作为被看成是不正义的[iniusta],因此,背信的行为或不作为与不正义的行为或不作为的意思是一样的,都指的是违背协议或毁约。"背信"这个词看来是用在行为或不作为上的,这是因为这种行为或不作为的主体既然已经将权利转让给了其他人,其行为就已丧失了权利[sine iure]。而在日常生活中被称作背信的东西与在学术上通常被称作谬论的东西是类似的。一个人在论辩中被迫否认他以前所支持的某个断言,这就可被看成是谬论;同样地,一个人由于意志的薄弱,做了他以前在协议中答应不做的事,或未做他以前在协议中答应做的事,这就是背信,其所陷入的矛盾与在学术上被视为发谬论的情况是同样的。因为对未来的某个行为进行承诺,就表明了他愿意这样去做;他又不去做这事,就表明他的意志是不做此事。在做某件事上他既愿意同时又不愿意,这是一种矛盾。背信因此就是一种体现在行为上的谬论,正如谬论是一种体现在论辩中的背信一样。

4. 我们继而可以说,背信[1]只可能是某人针对这样一些人的,即与他已经立有协议的人,或他已经将某个东西作为礼物赠送的对象,或已经通过协议作了承诺的对象。因此,我们常常要区分开损失(loss)[damnum]和背信。如果一个主人预订了一个答应服从他的奴仆,并将钱支付给了第三方或为

他作了某种贡献，而这个奴仆如果现在不去跟从他的话，该奴仆就会给第三方带来损失，而只是对主人背信。所以，在一个国家中也是如此：如果一个人伤害了某个与他没有协议的人，那他就是给他粗暴对待的这个人带来了损失，而只是对那个掌握整个国家的权威的人背信。因为如果受害者声称他遭到了背信的伤害，那实施这种行为的人就会说："你与我有什么关系？既然我并没有阻止你按照你的意志去行事，那我为什么应该按照符合你的快乐而不是我自己的快乐去行事？"我不明白一个人如何能质疑这种反应，因为他们之间并无协议。

5. "正义的"(Just)和"不义的"(Unjust)这些词，就像"正义"(Justice)和"不义"(Injustice)一样是模棱两可的。它们用于人身上是一回事，用于行为上又是另一回事。当用于行为上时，"正义的"意味着正确地行事；而"不义的"意味着背信弃义。我们说做了某件正义之事的人时，并不说他是正义的而说他是合法的(Innocent)；我们说做了某件不义之事的人时，并不说他是不义的而是说他是有罪的(guilty)。而在用于人身上时，说"某人是正义的"就意味着他以行事正义[iuste faciendo]为乐，他为正义而奋争，或在任何事上都尽力去达到正义的要求。而说"某人是不义的"就意味着他蔑视正义，或意味着他对正义的衡量是从当前的利益而非一个人的信义出发的。因此，在性情倾向、实践或为人上的正义与不义是一回事，而在某个行为或不作为上的正义与不义又是另一回事。一个正义者的许多行为也许是不义的，而一个不义者的许多行为也可能是正义的。但一个为人被视为正义的人，他做正义的事是因为法律是这样教诲他的，而他做不义的事仅仅是由于他的软弱；一个为人被视为不义的人，他做正义的事是因为[恐惧]附在法律中的惩罚，而他做不义之事则是从他邪恶的心灵出

发的。

6. 行为的正义通常可以分为两类：交换的正义与分配的正义。可以说，前者在于算术的比例，后者在于几何的比例。前者的范围是交换、出售、购买、借贷、贷款支付、出租、雇用和立约各方所有其他的行为。当交易平等完成时，我们就可说交换正义在这些交易中实现了。而后者（分配正义）与人的尊严和奖惩有关，其结果是：如果奖按功[κατὰ την αξιαν][1]来分配——功愈高奖愈多，功愈低奖愈少，按如此比例来分配——分配正义就实现了。我们在此看到两种平等之间的差别。第一种是简单的平等，即两个同等价值的东西的比较，如1磅银与12盎司的比较。第二种是比例的平等[secundum quid]，即1000磅在100人中的分配和600磅在60人中的分配及400磅在40人中的分配。在这里，600与400之间并不相等，但因为在接受者的数目上有同样的不相等，它们中的每一个都要减去同样的份额，因此就可说是同样的分配。这种平等与几何比例是同样的。但这与正义有什么关系呢？因为如果我们是将我们的财物以所能达成的最好价格卖掉的，那我们并没有对买者背信，因为他需要它，尽力想得到它。如果我将我的东西更大的份额分给了某个人，而其他人与这个人比起来更配得到这一份额，那我并没有对那些人中的谁背信——只要我给的是我答应给的东西。我们神圣的救世主，基督本身在福音书中就为此作了证。因此，那并不是正义的分配而是平等的分配。但也不能否认，正义或许就是某种平等，这种平等完全取决于这一点，即因为我们天生平等，谁也不应

① 参见《使徒行传》10·34—5："我真看出上帝是不偏待人。原来，各国中那敬畏主、行义的人都为住所悦纳。" ——英译者注

为自己获取比他应允给别人的权利更大的权利，除非他是通过协议获得这种权利的。面对对正义的这种分配的批评，这就是我们所要说的全部的话，虽然它几乎是老生常谈。这样说的目的是，[正如前面所定义的]没有人会否认背信是对许诺或协议的违背。

7. 谁也不会对表示同意的一方背信，这是个老生常谈。但我们也许可以从我们的原理出发推导出它的真理性来。让我们想一想这种情形：某件事是在一个人的同意下被做的，而那个人却认为做这事对他来说是背信。这意味着，某件不为协议所允许的事是在他的同意下发生的。因为他所同意做的是协议所不允许的事，所以，[正如上一章第15节所说明的]协议本身就变得无效了，而行事的权利也复归于做此事的人。因此，做这件事就是正确的，而不是背信。

8. 自然法的第三条法则是：如果某人给了你某个好处，那是基于你良好的信誉[fiducia tui]，不要让他失望。或者它可以表述为：人如果不能力图保证施惠者不会有理由为他的付出而懊悔的话，就不应该接受某个好处。若没有这一条法则，施予好处的理由就无法成立，人们会认为这好处因为没有好的预期结果而失去意义，人们之间的所有善意和信任就会失去，所有的仁爱也会失去，且不会再有相互的帮助，也没有动力去赢得感恩了。结果，战争状态不可避免地又持续下来，而这与自然法的基本法则是相背的。因为对这条法则的违背不是对承诺或协议的违背（因为他们之间并没有订立协议），所以那不叫背信；但因为好处与感恩并列在一起，那就叫做“忘恩负义”。

9. 自然法的第四条法则是：每个人都应当体谅他人

[commodus]。要恰切地理解这一点，就得认识到，当人进入社会时，他们就因其不同的激情而有意见上的差别。就像用来建筑的石头的差别一样，这些差别来自它们在材料和形状上的差别。凹凸不平、形状不规则的石头安放下去时要比别的石头占据更多的空间。它无法被压缩或削平，因为它是如此的坚硬；而它又阻碍了建筑整体的构造，结果就会被当作不适用的东西[incommodus]给扔掉。一个人也是这样：他如果要保持超出他自己需求的东西，心硬如铁地从别人那里夺去生活的必需品，且性情顽劣，难以矫正，那他通常就会被说成是不能体谅他人的困难。现在，既然我们的基本法则是每个人尽全力赢得自我保存所需的东西，这样做不仅是正当的，而且由其自然驱使着他要如此，那么，任何试图为自己的奢华而阻挠别人的人都得为战争的爆发负责，因为他是唯一不具备进行战争的必要性的一方，因此，他的行为违背了基本的自然法。我们进而可以说(这也是我将要阐明的)：它是一条体谅他人的自然法则。任何违背此法则的人都可说是不体谅的、难以相处的。西塞罗把不近人情当作是体谅的反面时，就好像已把这条原理默诵在心了。

10. 自然法的第五条法则是：假如一个人对过去的事感到歉意并请求宽恕，且保证将来不再犯时，那人们就应该宽恕他。宽恕[过去的事]或对冒犯行为的赦免，就是与一个在挑起战争后为其行为感到后悔并请求和平的人达成了和平。但与一个并不后悔(即坚持怀有敌意)或未担保将来实现和平(即他寻求的不是和平而是卷土重来的机会)的人达成和平，这并不是和平而是畏缩，因此不是自然所规定的。但他如果拒绝原谅表示了悔意并担保未来实现和平的人，那他就不是和平本身的朋友，他也就违背了自然法。

11. 自然法的第六条法则是：在报复[ultio]或惩罚[Poenae]中，人们所应考虑的是未来的益处而非过去的恶行。那就是说，允许施加惩罚只是为了矫正犯错者，或为了让其他人也许会由于这个人的受惩而得到警示，从而改变他们的行为。对此，我们首先可以论辩说，正如在上一节中所表明的，假如犯错者担保了未来的和平，那自然法会迫使每个人原谅他。此外，因为报复只考虑过去，所以它完全是毫无目的的胜利和荣耀(因为它只考虑过去，而目的则是将来的事)。任何没有目的的事都是没有实在意义的。报复不去考虑未来，而为自负所激发，因而它是没有理性的。没有理性地伤害另一个人会挑起战争，它违背了基本的自然法。因此，人在报复中必须要向前看而不能向后看，这就成为自然法的一条法则。违背了这条原理通常就叫“残酷”。

12. 憎恨和蔑视的任何表示都比别的东西更能激发争吵和争斗，其结果就是，多数人宁愿失去和平甚至生命也不愿遭受侮辱。因此，这就有了自然法的第七条法则：人们不应该用行为、言语、面部表情或笑来表示对别人的憎恨或蔑视。违背了这条法则就叫“侮辱”。最常见的是，强者对弱者尤其是法官对被告表示出奚落和无礼(这种态度与起诉无关，它不是法官的职责所在)。这些人在行为上违背了自然法，应该被视为傲慢无礼。

13. 两个人中哪一个价值更高[dignior]，这在公民状态中是一个问题，而在自然状态中则不然。我们此前(第1章第3节)已经表明，所有人天生平等，因此，实际存在的不平等，诸如在财富、权力和出身贵贱上的不平等都源自民法。我们知道，在《政治学》第一卷中，亚里士多德断言下面这点是所有政

治知识的基础，即一些人以其自然适宜治人，而另一些以其自然适宜治于人，好像主人和奴隶不是由人与人之间的协议所分隔开的，而是由自然习性的差别即他们在有知与无知上的差别所分隔开来的。这个基本假设不仅是违背理性的，而且有违于经验。因为几乎没有人天性会如此之笨，以至于他不认为自治比受制于人更好。在聪明人和强者间的冲突中，也并非聪明人始终或总是比强者高人一等。如果人以其自然是平等的，那我们就必须认识到这种平等性；如果他们是不平等的，既然他们会为权力而战斗，那对和平的寻求也要求他们被看成是平等的。因此，自然法的第八条法则是：每个人都应该被看成是与其他人平等的。违背了这一条就叫“骄傲”。

14. 正如每个人出于保存的必需应该放弃部分权利一样，他为自己的保存而保留某些权利也同样必要。这些权利包括：保护他人身的权利，不受阻碍地享有空气、水和所有其他生活必需的东西的权利。既然达成和平的人要保留许多共同的权利且要求许多私人的权利，那就有了自然法的第九条法则：无论每个人声称他自己有什么样的权利，他都必须允许别人也同样有权如此。否则，他就把上一节所承认的平等弃之如敝屣了。在组成社会时承认权利的平等，不就是应允那些不会出于别的原因而进入社会的人以平等的权利吗？应允平等者以平等的权利，这是符合比例的原则的。遵守这条法则就叫“谦逊”(modesty)，违背它就叫 πλεονεξια(狂妄)——拉丁文称这种人是 immodici(放纵)且 immodesti(傲慢)。

15. 自然法第十条法则如下：在施予人权利时，应该一视同仁[aequalis]。前面那条法则禁止我们在自然的基础上声称自己拥有的权利比应许别人的权利更多。如果我们愿意的

话，我们也许可以声称更少的权利，这是谦逊有时所要求的。但如果我们不得不将权利分配给别人，这条法则就禁止我们厚此薄彼以示恩惠。因为如果你不保持自然的平等，而是厚此薄彼的话，那你就伤害了没有得到恩惠的人。我们在前面已经表明，那种伤害违背了自然法。遵守这条原理就叫"公道"，违背它就叫"歧视"——希腊文叫 προσωποληΨια。

16. 紧接着就有第十一条法则：无法分割的东西应该在可能的前提下被共享；而[如果东西的数量足够的话，]每个人应该按其所需地享用；如果数量不够的话，就应该根据享用者人数按固定的份额和比例来享用。否则的话，就无法维持我们在前面所阐明的由自然法所规定的平等。

17. 类似地，如果某个东西既无法被分割也无法被共享，自然法就会这样规定（这是第十二条法则）：它或者被轮流享用，或者按抽签的方式单独给一个人。不管是哪一种享用办法，都必须通过抽签来决定应该到底先用哪种办法。因为在这里应该考虑的因素太多而无法同等处理，故此，抽签是可以达到平等的唯一方式。

18. 有两种抽签方式：一种是凭人意裁决的，另一种是自然的。前者在有关各方都同意的情况下是可行的。它取决于纯粹的偶然性，也许是他们称之为"运气"的东西。自然的方式是长嗣身分（primogeniture）[希腊文是 κληρονομια，它仿佛是抽签所带来的]，以及先占权。如此一来，无法被分割或共享的东西就归属于按序排在第一个的占有者。类似地，父亲的财产归属于长子，除非父亲本人事先将这权利转让了。这是自然法的第十三条法则。

19. 自然法的第十四条法则是：和平的斡旋者应当有

豁免权。对目的发出指令的理性也对必要的手段提出了要求。在这里,理性的首要指令是和平,余下的都是达成和平的必要手段。和平不可能没有斡旋就能达成,而没有豁免权就不可能有斡旋。因此,它就成为理性的一条指令,也即自然法的一条法则——应该给予和平的斡旋者以豁免权。

20. 人们也许会同意上述所有这些自然法,以及可能有的其他什么法则,他们都尽力去遵守。但是,在这些法则运用在行动上时,还是每天都会出现疑虑和争辩。也就是说,人们会在所做的事究竟违背了自然法没有(这被称之为权利问题)这点上产生争执。它是冲突的一个根源,因为争辩的双方都相信他们自己是受害方。[既然在这种情况下想不出别的公平补救的办法,]因此,出于保存和平的必需,双方就都得认可某个第三方,双方通过相互的协议强迫他们自己尊重第三方对争议事端的裁决。这个他们都认可的人就被称之为"公断人"。故此,自然法的第十五条法则是:产生权利争议的各方都应该听从第三方的裁决。

21. 我们可以从公断人或裁决者是由争议双方挑选出来解决争端这一点看到,公断人不应当是卷入争议的某一方。因为每个人都被看成是天性要追求他自己的利益,而他追求正义则是偶然的,是为了获得和平的缘故。故此,他就不可能像第三方那样如此认真地尊重由自然法所规定的平等。因此,自然法就包含了第十六条法则:人们不应该成为他自己的案例中的公断人或裁决者。

22. 接下来是第十七条法则:如果一个人期望自己会从争议一方胜出另一方中获得更大的利益或荣耀的话,那他就不应当成为公断人。其理由同上。

23. 当这样一个事实出现争议时，即号称已经发生的事情实际上究竟发生了没有(第 15 节所说的)，自然法就要求公断人公平对待双方的证词。或者说，[既然他们相互冲突，]就谁也不要听信。为此，要对无法由这两方的证词弄清楚的事实下判断，他就应该接受第三方或第三方与第四方乃至更多方的证词。故此，自然法的第十八条法则是导引公断人或事实的裁决者如何作出他们的裁定——在裁定缺乏确证的事实时，要通过对双方似乎都公正的证人来作裁定。

24. 从上面所给的公断人的定义也许可以进一步看到，在公断人自己和有待裁决的各方之间并不存在着一种协议或承诺，这种协议或承诺会迫使他站在某一方或另一方的立场上发言，或迫使他不去作出公正的或他相信是公正的裁决。通过第 15 节中所说的自然法的作用，一个公断人有义务作出他相信是公正的裁决。没有什么东西可以作为某种协议的结果附加在那条自然法的义务上面。这种协议是无效的。况且，如果它不是无效的话，那他就会作出不公正的判决并声称它是公正的。继而，争执会在判决后依然存在，这就打消了公断人的作用。而他被各方选出来恰恰是为了强迫各方把他宣布的判决当作必须遵守的判决去接受的。因此，这条自然法就是要维护公断人的独立性——这可作为第十九条法则。

25. 自然法完全就是正确理性的指令。除非一个人努力恰当地维持他理智思考的能力，他是不能听到这些指令的。因此，很明显，任何人如果愿意或蓄意去做会对他的理性能力产生削弱或毁灭性影响的事，那他就是愿意或蓄意去违背自然法。因为背离义务的行为与去做阻止一个人尽职的事之间并无差别。理性能力会被一些破坏心灵的自然状态的行动所

毁灭或削弱，人喝醉或狂饮暴食就是明显的例子。这里，自然法的第二十条法则是：醉酒是有违于自然法的无礼行为。

26. 所有这些自然法法则都源自理性的一条指令，即迫使我们要追求我们自己的保存和安全[incolumitas]。有人也许会说，尽管明白这些法则，但它们的推导是如此困难，以至于不可能期望它们被众所周知，因而也就不具有义务性。因为法则只有被人所了解才具有强迫性，所以，不为人所知的法则就不是真正的法则。我会这样来回答他：的确，希望、恐惧、愤怒、野心、贪婪、自负和其他感情是阻碍了一个人掌握自然法的能力，哪怕这些自然法是通行的。但人不会没有比较平静的时候，而在那些时候，就没有什么东西更容易被理解了，即使是对无知者和未受教育的人来说也是如此。他所需要的唯一规则是，当他疑惑他想对别人所做的事是否与自然权利[jus]相符时，他应当把自己放在别人的位置上去考虑。于是，那些敦促他行动的激情现在又会阻止他去行动，仿佛转到天平的另一个托盘上了。这条法则不仅是容易做到的，而且是众所周知的话：己所不欲，勿施于人。

27. 多数人面对人对眼下利益的贪欲，无论他们对上面那些法则认识得多么清楚，都不愿遵守它们。如果一些比其他人都谦逊的人去实践理性所指令的公平和体谅，而其他人却不这样做，那么，他们当然也不会按照理性去行动了，因为他们获得的不是他们自己的和平，而是轻易的、注定的失败。守法者将成为违法者的牺牲品。因此，我们不应当认为，在人的行为不会为别人所仿效的状态下，人会为自然即理性所迫而遵守所有的法则。[2]每当遵守法则似乎可能达到制订法则的目的时，我们才会被驱使去努力遵守它们。因此，结论就

必定是：自然法产生的义务位于无时不在、无处不在的内在的法庭[in Foro interno]或良心中；而在外在的法庭[in foroexterno]中，只有当遵守法则带来安全时，才会产生义务。

28. 人们不仅可能因与约束良心的法则相反的行动而违背了它们，也可能因为与之相一致的行动而违背它们，只要行动者相信那种行动是与之相反的话。因为，虽然行动本身是与法则一致的，但他的良心却违背了它。

29. 自然法是不可改变的，是永恒的。它们所禁止的绝不可能成为合法的；它们所规定的绝不可能成为非法的。单从心灵倾向即良心法庭来看，骄傲、忘恩负义、毁约[或背信]、刻薄或侮辱绝不会成为合法的，而相反的德性绝不会是非法的[这些德性正是在良心法庭里使人负起义务并成为法律的]。不过，行为也许会随环境和民法而变，此时公正的事在彼时可能是不公正的，此时理性的事在彼时可能是不理性的。但理性本身绝不会改变其目标——和平和自我保存，也不会改变其手段，即具有我们在前面所说明的那些性质的手段。这些东西既不会被习俗也不会被民法所废止。

30. 从我们至今所说的显然可以看出，自然法是多么容易被遵守，因为它们只要求一种努力（但是一种真正的、持久的努力），而我们可以将任何作了这种努力的人称为"正义的"。任何人若尽力使他所有的行动都符合自然的这些法则，这显然在表明他执行所有这些法则的意图；而那就是被我们理性的自然所施加的所有义务。任何人完成了他全部的义务就叫"正义的"。

31. 所有的著作家都同意，自然法与道德法是一样的。让我们来看看为什么会是这样。我们必须看到，善与恶是我

们加在事物上表明欲望或反感的名称。人的欲望各自不同，就如他们的脾性、习惯和观点各自不同一样。人们在感官所感知的事物上(如味觉、触觉或嗅觉)也可见到这种差别，而在与日常生活行为相关的各种事情上更能见到这种差别。一个人要褒扬的东西即称之为善，反之则贬为恶。事实上，同一个人在不同的时候对同一个事物都褒贬不一，这种情况必然引起不合和冲突。因此，只要人是从不同的尺度(它是由不同时候欲望的变化引起的)来判断善恶，人就始终处在战争状态中。所有人都容易看到，当人们陷于这种状态时，它是恶的，而和平则是善的。虽然他们无法就当下的善达成协议，但他们却可以就未来的善达成协议——而这就是理性的作用。因为当下的事是感官所感知的，而未来的事只有由理性来认识。理性告诉人们，和平是善的，同样地，为和平而采取的所有必要措施也是善的，因此谦逊、公正、守信、善良和怜悯(我们前面已经证明这些是和平所必不可少的东西)都是善的生活方式[mores]或习惯，也即善的德性。故此，就自然法则教给人们和平所需的手段而言，它也教给人们善的生活方式或德性，它也因此被称之为道德的。

32. 人不可能摆脱自己这种不理性的欲望，即为现在的利益而抛弃未来的利益(这不可避免地要带来无法预期的恶)。其结果总是：尽管所有人都褒扬上面所说的那些美德，但他们在那些美德的自然即每种美德到底何在的问题上还是存在着分歧。每当有人不喜欢另一人的善举时，他就会用某种相应的恶名来说它。类似地，某种邪恶让人愉悦时，人们就会用某种美德的名目来说它。这种结果造成了为一方所褒扬并称之为美德的行为却被其他人所批评并被看成是一种恶。哲学家迄今为止还找不到补救这种困境的办法。因为，就像

他们看不到行为的善在于其获取和平的倾向、而恶在于与之相反的倾向一样,他们建构的道德哲学是外在于道德法的,与道德法本身并不一致。他们的看法是,美德的自然在于两极之间的中值,而邪恶则在于两极本身。这种看法显然是错误的。因为只要事情的起因是被褒扬的,那即使是最极端的冒险也会被褒扬并被看成是一种美德,被称之为勇敢。类似地,并不是作为礼物所给的东西的数量(无论是多是少或不多不少)决定了什么叫慷慨,而是由给东西的原因所决定的。如果我给某人的东西多于我所欠他的,这并不是不公。因此,自然法是道德哲学的总结,而我在这里所给出的自然法法则,仅仅是与我们自身的保存相关、与我们克服人们的不一致所带来的危险相关的部分。理性的自然也还有其他的法则,其他的美德即由之而来。自我控制[Temperantia]就是理性的一个法则,因为缺乏自控就会导致疾病和死亡。勇气也是如此,因为它是在紧急的危险(避开这种危险比面对和克服这种危险更冒险)中表现出坚决抵抗的能力,而这是抵抗者得以保存的手段。

33. 现在看来,我们称之为自然法的东西不过是这样一些理性可理解的结论,即什么是该做的,什么是不该做的;而严格意义的法律就是由一个人通过正当的命令要求别人做或不做什么。因此,确切地说,就自然法源自自然而言,它们并不是法律。但正如我们在下面一章要看到的,就这同一些法则(laws)被《圣经》中的上帝赋予了合法性而言,称它们为"律法"(laws)是非常准确的。因为《圣经》是上帝之言,而上帝在一切事上都是站在最高的正当性上发出指令的。

注 释：

[1]“不义”这个词的含义与法律相关；而“背信”这个词与法律和某个特定的人有关。就不义来说，是对所有人的不义。但就出现背信而言，它可以不是针对我或他的，而是针对另外的人的；有时也可以是不针对任何个人而只针对国家；甚至是既不针对人也不针对国家，而只针对上帝。协议及权利转让所造成的结果就是，背信只针对特定的人出现。因此，正如我们在每个国家中所目睹的事一样，私人用口头或书面所达成的契约也许可由施压方任意决定是要求兑现还是宽免。但危及民法的伤害，也即偷盗、谋杀等等，不是任由受损者来惩罚，而是按照国家的意志即按照当前有效的法律来惩罚的。因此，如果没有将权利转让给某个人的话，就不可能有针对他的背信。

[2]事实上，在这些法则中存在着某些情况，忽略自然法（如果这样做是为了和平和自我保存的话）似乎更像是实现自然法，而非违背自然法。采取一切措施反抗那些不知餍足的人——以恶抗恶——就是在理性地行动。反过来，在战争中如同在平常和平时候那样或像一个和顺的人那样去行事，就是在行为上的怯弱和自欺。不过，有一些自然法即使是在战争中也不会停止作用。我不知道有什么样的醉酒或残酷（不考虑未来益处地去报复）会有助于人的和平或保存。总之，在自然状态下，正义和不义不应该从行动而应该从行动者的意图和良心来判断。只要行为对和平的寻求或自我保存是必要的，就是正确的做法。除此之外，对人所施加的所有伤害都是违背自然法的，是对上帝的背信。

第四章

自然法是神的律法

1. 道德法和自然法通常也被称作是神的律法。的确是如此,原因有二。一个是因为上帝已经直接将理性即自然法本身赋予每个人作为行动的准则。另一个是因为生命由之而来的法则与上帝自己的圣像所传播的原理是相同的,后者是通过我主基督耶稣和神圣的先知及使徒而被立为天国的律法的。我们在前面是通过理性思考的过程来理解自然法的,而在本章我们要试图根据《圣经》来证实这种理解。[1]

2. 首先,我们要指出宣称神的律法就在正确理性之中的那些段落。《诗篇》37·30—1:"义人的口谈论智慧,他的舌头讲说公平。神的律法在他心里。"《耶利米书》31·33:"我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。"《诗篇》19·7:"耶和华的律法全备,能苏醒人心。"19·8:"耶和华的命令清洁,能明亮人的眼目。"《申命记》30·11:"我今日所吩咐你的诫命,不是你难

[1] 我们对《圣经》相关段落的中文翻译引自"新标点和合本"新标准修订版《圣经》。英译本中在所引《圣经》文句的出处上有少量错误,我们直接将其改正过来,不再具体说明。——中译者注

行的,也不是离你远的。"等等。《申命记》30·14:"这话却离你甚近,就在你口中,在你心里。"《诗篇》119·34:"求你赐我悟性,我便遵守你的律法。"119·105:"你的话是我脚前的灯,是我路上的光。"《箴言》9·10:"认识至圣者就是聪明。"在《约翰福音》1·1中,立法者自己即基督被称作 λόγος。在第 9 节中,基督被称作照亮来到此世的每一个人的真正的光。所有这些都是对正确理性的描述,而我们前面已经说过,自然法是它的指令。

3. 从《圣经》下面的段落显然可以看到:我们已经阐明的基本自然法,即对和平的寻求,也是神的律法的总则。《罗马书》3·17:义(那是律法的总则)被称作"平安的路"。《诗篇》85·10:"公义和平安,彼此相亲。"《马太福音》5·9:"使人和睦的人有福了! 因为他们必称为神的儿子。"保罗在《希伯来书》第6章最后一句中说,基督(律法的制订者)照着麦基洗德(Melchisedech)的等次成了永远的大祭司;他在下一章第一句又补充道,这麦基洗德就是撒冷王,又是至高神的祭司,等等。在第二句又说,他头一个名译出来,就是仁义王,他又名撒冷王,就是平安王的意思。在这里就解决了这个问题,即基督王在他的王国中是把正义和和平连在一起的。《诗篇》34·14:"要离恶行善,寻求和睦,一心追赶。"《以赛亚书》9·6—7:"因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们,政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。"《以赛亚书》52·7:"那报佳音、传平安、报好信、传救恩的,对锡安(Zion)说,你的神作王了! 这人的脚登山何等佳美。"在《路加福音》2·14 中,在基督诞生时,那些赞美上帝的声音说,在至高之处荣耀归与神! 在地上平安归与他所喜悦的人! 而在《以赛亚书》53·5 中,福音被说成是,他为我们得平安而受刑罚。在《以赛亚书》59·8 中,正义被称作平安的路。"平安的路,他

们不知道；所行的事，没有公平。"《弥迦书》5·4—5说到亚述人时，这样说："他必起来，倚靠上帝的大能。"等等，"因为他必日见尊大，直到地极。""这位必作我们的平安。"《箴言》3·1："我儿，不要忘记我的法则，你心要谨守我的诫命：因为他必将长久的日子、生命的年数与平安，加给你。"

4. 至于说关于废除对所有事物的共同占有权的第一条法则，或者说"我的"和"你的"概念引进来的第一条法则，我们首先有亚伯拉罕(Abraham)对罗得(Lot)说的话，即这种共同占有权对和平是多么的不利。《创世纪》13·8："你我不可相争，你的牧人和我的牧人也不可相争。遍地不都在你眼前吗？请你离开我。"关于我的东西和别人的东西之间的差别的法则是被《圣经》所有段落所证实了的。《圣经》禁止侵犯别人的东西，即汝不可杀，不可偷，不可淫。它们以废除所有人对一切事物的权利为前提。

5. 同样的戒律也证实了关于守信的第二条自然法。除了你不可侵犯别人外，你也不应侵犯因为你自己的协议而不再属于你的东西。这个问题在《诗篇》15·1中很明显："耶和华，谁能寄居你的帐幕？"15·3的回答是："不随伙毁谤邻里。"而在《箴言》6·1中："我儿，你若为朋友作保，替外人击掌，你就被口中的话语缠住，被嘴里的言语捉住。"

6. 下面这些段落是关于感恩图报的第三条法则的表述。在《申命记》25·4中："牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴。"保罗(St. Paul)在《哥林多前书》9·9中将这阐释为，它说的不仅仅是牛，而且说的是人。在《箴言》17·13中说："以恶报善的，祸患必不离他的家。"《申命记》20·10—11："你临近一座城要攻打的时候，先要对城里的民宣告和睦的话。他们若以

和睦的话回答你，给你开了城，城里所有的人都要给你效劳，服事你。”在《箴言》3·29中说：“你的邻居，既在你附近安居，你不可设计害他。”

7. 下面这些段落与关于要体谅的第四条法则是一致的。《出埃及记》23·4—5：“若遇见你仇敌的牛，或驴，失迷了路，总要牵回来交给他。若看见恨你的人的驴压卧在重驮之下，不可走开，务要和驴主一同抬开重驮。”23·9：“不可欺压寄居的。”《箴言》3·30：“人未曾加害于你，不可无故与他相争。”《箴言》12·26：“义人引导他的邻舍。”《箴言》15·18：“暴怒的人，挑启争端；忍怒的人，止息纷争。”18·24：“滥交朋友的，自取败坏；但有一朋友，比弟兄更亲密。”在《路加福音》10中也可以得到证实，即说撒马利亚人（Samaritan）怜悯被强盗弄伤的犹太人。而在《马太福音》5·39中说：“只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过去由他打。”

8. 下面是支持第五条自然法的无数段落中的一些。《马太福音》6·15：“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯。”等等。18·21：“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗？”耶稣对他说：“我对你说，不是到七次，乃是到七十个七次。”等等。

9. 与证实第六条法则相关的是责令要怜悯的所有段落。诸如在《马太福音》5·7中说：“怜恤的人有福了！因为他们必蒙怜恤。”《利未记》19·18：“不可报仇，也不可埋怨你本国的子民。”有些人认为这条法则是无效的，未得到《圣经》的证实。因为对恶人在死后有永恒的惩罚，这样既没有给他们改过的机会也没有起到威慑他们的作用。有人回答这种异议

说，上帝不会在使万物增添他的荣耀上受缚于任何法则的，但人就不会获得同样的特许。好像上帝竟是在罪人的死亡中寻求他的荣耀即寻求他自己的快乐！一个好一点的回答是，永恒的惩罚是在罪之前被引进来的，而它的唯一目的就是人应该在未来对犯罪产生恐惧。

10. 第七条自然法是被《马太福音》5·22 中基督的话所证实："凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。"《箴言》10·18："口出谗谤的，是愚妄的人。"《箴言》14·21："藐视邻居的，这人有罪。"15·1："回答柔和，使怒消退。"22·10："赶出亵慢人，争端就消失，纷争和羞辱，也必止息。"

11. 关于承认自然的平等即谦逊的第八条自然法在以下段落中被证实。《马太福音》5·3："虚心的人有福了！因为天国是他们的。"《箴言》6·16—19："耶和华所恨恶的有六样，连他心所憎恶的共有七样，就是高傲的眼……"16·5："凡心里骄傲的，为耶和华所憎恶；虽然连手，他必不免受罚。"11·2："骄傲来，羞耻也来；谦逊人却有智慧。"类似地，在《以赛亚书》40·3中（在那里，已经宣布了弥赛亚的即将到来，为他的天国作好了准备），一个人在旷野中喊："在旷野预备耶和华的路，在沙漠修平我们神的道。一切山洼都要填满，大小山冈都要削平。"——这里，肯定指的是人而非山。

12. 我们已经将公道作为第九条自然法给出，它使所有人都像他希望自己所被应允的权利一样去应允别人，它本身涵盖了所有其他的法则。摩西在《利未记》19·18 中表明的就是同一法则："你应爱人如己。"我主也在《马太福音》22·36中说到了道德法的总则："'夫子，律法上的诫命，哪一条是最

大的呢?'耶稣对他说:'你要尽心、尽性、尽意爱主你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如已。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。'"爱人如已,就是将我们为自己争取的一切也给他。

13. 第十条自然法禁止对人的歧视,下面的段落证实了这一点。《马太福音》5·45:"这样,就可以作你们天父的儿子;因为他叫日头照好人,也照歹人。"《歌罗西书》3·11:"在此并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的;惟有基督是包括一切,又住在各人之内。"《使徒行传》10·34:"我真看出神是不偏待人。"《历代志下》19·7:"我们的神没有不义,不偏待人。"《传道书》35·16:[①]"主是审判者,他不偏待人。"《罗马书》2·11:"神不偏待人。"

14. 我不大确定,第十一条法则[责令共同拥有无法被分割的东西]在《圣经》中是否有许多说法。不过,这种实践在共同使用墙、路、河和稀有物品等地方都会产生。没有它,生活就不可能。

15. 我们所说的第十二条自然法是无法被分割或共同使用的东西必须通过抽签来分得。这首先在摩西的例子中得到支持。当他遵照上帝的指令时(《民数记》34),他拈阄决定各支派承受上帝所应许的土地(抽签)。在《使徒行传》1中,使徒们在使马提亚(Matthias)成为耶稣所拣选的使徒时也是通过抽签决定的。他们开始的话是:主啊,求你指明你所拣选的是谁,等等。同样的情况也出现在《箴言》16·33:"签放在怀里,定

① 该句的出处有误。但因我们未查到正确的出处,所以保留原文。

——中译者注

事由耶和华。"而接下来(第十三条自然法)就是以扫(Esau)的情况,如果他不卖长子的名分的话,那他显然就是以撒(Isaac)的长子(《创世纪》25·33);否则,他父亲就无法决定谁是长子了。

16. 保罗在给科林斯人(Corinthians)的信(《哥林多前书》6)中批评了那个城邦中的基督徒,因为他们彼此相争,在不信主的人(即他们的敌人)面前求审。他说,不能忍受受欺和吃亏是一种罪,因为这与我们有义务彼此相助的律法是相悖的。但如果在涉及根本问题上的争执出现时又该怎么办呢?这位使徒在《哥林多前书》6·5中是这样说的:"我说这话是要叫你们羞耻。难道你们中间没有一个智慧的人,能审断弟兄们的事吗?"他的这些话证实了我们称作第十五条自然法的东西,即在争执不可避免时,一个公断人必须通过各方的协议来产生,而他必须是第三方(第十六条自然法),以至于各方当事人都不可能在自己的案例中成为裁决人。

17. 《出埃及记》23·8认为,一个裁决人或公断人不可为裁断接受贿赂(第十七条自然法),"不可受贿赂,因为贿赂能叫明眼人变瞎了,又能颠倒义人的话。"从这可以得出,他对一方的义务不能高过另一方。这是第十九条自然法,而《申命记》1·17也证实了这一点:"听讼不可分贵贱。"所有这些段落都反对歧视。

18. 《圣经》不仅证实了人必须对事实问题给见证(第十八条法则),而且要求数个见证。《申命记》17·6:"要凭两三个人的口作见证,将那当死的人治死。"(在《申命记》19·15中又重申了这点)

19. 我们将醉酒总结成最后一条对自然法的违背,因

为它阻止了理性的运用。《圣经》也为同样的理由而禁止它。《箴言》20·1:"酒能使人亵慢,浓酒使人喧嚷,凡因酒错误的,就无智慧。"31·4—5:"君王喝酒不相宜……恐怕喝了就忘记律例,颠倒一切困苦人的是非。"这种邪恶的错误从习俗上说不在于酒的数量,而在于它削弱了判断和理性。这正如我们在那段话后面几句所看到的:"可以把浓酒给将亡的人喝,把清酒给苦心的人喝,让他喝了,就忘记他的贫穷,不再纪念他的苦楚。"基督在《路加福音》21·34中对禁酒给了同样的理由:"你们要谨慎,恐怕因贪食、醉酒,并今生的思虑累住你们的心。"

20. 我们上一章关于自然法是永恒的说法由《马太福音》5·18所证实:"我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全。"《诗篇》118·160也对此加以了证实:"你一切公义的典章是永远长存。"

21. 我们说过,自然法是事关良心的问题,也就是说,正义的人是尽一切努力去实现自然法的人。如果一个人做了法则命令的所有行动(表明了外在的服从),但他这样做并不是为法则的缘故而是为附着在法则上的惩罚或荣耀的缘故,那他仍是不正义的。这两点在《圣经》上都能得到支持。首先,《以赛亚书》55·7:"恶人当离弃自己的道路,不义的人当除掉自己的意念,归向耶和华,耶和华就必怜恤他。"《以西结书》18·31:"你们要将所犯的一切罪过,尽行抛弃,自作一个新心和新灵。以色列家啊,你们何必死亡呢?"从这些及类似的段落显然可以看出,上帝并不惩罚心善者的行动。其次,在《以赛亚书》29·13中:"主说:'因为这百姓亲近我,用嘴唇尊敬我,心却远离我;他们敬畏我,不过是领受人的吩咐。'"等等。《马太

福音》5·20:“我告诉你们,你们的义若不胜于文士和法利赛人的义,断不能进天国。”接下来,我主解释了违背上帝的命令不仅可因为人的行动,而且也因为人的意志。因为文士(Scribes)和法利赛人(Pharisees)都以其外在的事实尽可能地遵守了律法,但仅仅是出于一旦违背了就要影响其荣耀的缘故。在《圣经》其他地方还有数不清的段落最清晰不过地证实,上帝接受的是做事的意志,无论你所做的是善的行为还是恶的行为。

22. 基督在《马太福音》11·28—30 中宣布了自然法是容易遵守的。“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。我心里柔和谦卑,你们当负我的轭,学我的样式,这样,你们心里就必得享安息。因为我的轭是容易的,我的担子是轻省的。”

23. 我所说的能使所有人明白他的行为是否与自然法相悖的规则,也即“己所不欲,勿施于人”的规则,实际上我主在《马太福音》6·12 中说了同样的话:“免我们的债,如同我们免了人的债。”

24. 整个自然法都是神的律法,或者反过来说,基督的整个律法(充分展现在《马太福音》第 5—7 章)就是自然的教诲。[有一个例外,关于不要娶一个因犯奸而被休的妇人的命令,基督用神的实定法的说明来反对犹太人对摩西律法不正确的解释。]我认为,基督所有的律法都展现在我前面提到的那些章节中了。当然,那并不是基督全部的教诲。因为信念是基督教诲的一个部分,那并未被包含在“律法”这个词中;因为律法的制订是针对因我们意志而来的行动的,它们既不针对超出了我们的权能、不遵从我们的意志的信仰,也不针对处在这种情况下的信念。

第二部分

统　　治



第五章

论国家的起因和产生

1. 下面这一点是不言自明的：人的行动出于他们的意志，而他们的意志出于他们的希望和恐惧。因此，当遵守法律比不遵守法律似乎给他们自己带来更大好处或更小坏处时，他们才会愿意去遵守。因此，每个人对安全和自我保存的希望都在于公开或密谋用他的能力和技术去胜过他的同伴一筹。我们从这里可以看到，当自然法为人所知时，并不能保障它们会被遵从。因此，只要人还没有得到免于被攻击的安全保障，他原初的权利就会继续存在，无论他愿意和能够用什么样的方式去保护自己。这种权利也即对所有东西的权利，或战争的权利。如果他在和平可求的时候欢迎和平，那他就是愿意满足自然法的要求的。

2. 众所周知，法在战争中是沉默的。[1]如果法指的是[第3章第27节所说的]行为而非思想的话，如果这里所说的战争被看成是每个人对每个人的战争的话，那么，不仅民法如

---

① 参见西塞罗，*On Behalf of Milo*，11。——英译者注

此,而且自然法也是如此。纯粹的自然状态也是沉默的,尽管通常在民族之间的战争中可以看到某种程度的克制。远古时代存在着一种生活方式(也是一种行业),它被称为 λῃστρικήν,即以劫掠为生。在当时的条件下,只要人们是用勇气而非残酷来推行的,这种生活方式就没有违背自然法,也并非没有荣耀。[①]虽然他们会夺走别的东西,但他们的原则是,不夺人之生,不夺人农具。这不应该被看成是他们会接受自然法的约束。他们的动因是赢得荣耀,而不是通过过于残酷的方式得到恐怖主义的名声。

3. 故而,自然法的实践对和平的维持是必不可少的,而安全对自然法的实践又是必不可少的。我们因此得考虑什么东西能够提供这样的安全。可以想到的唯一的途径是,所有人都为自己找到足够的援助,以使任何攻击行为对双方来说都是如此危险,以至于他们都认为按兵不动比大动干戈略胜一筹。首先,很明显的是,这样的安全不能由两三个人的一致[consensio]来提供,因为他们中要有一两个人倒向敌人,就足以确保他能获得明白无误的胜利,并给他提供侵犯的动因。为此,要获得我们所寻求的安全,团结在一起行动的人数就必须足够的多,即使中间有人倒向敌人,也不致给他带来对获胜极为有利的机会。

4. 还有一点。无论有多少人聚在一起组成防御的联盟,如果他们不在行动的最佳方式上达成一致,如果他们各行其事的话,那仍是无济于事。其原因是,如果他们的思想有冲突的话,那他们就会相互阻碍。或者说,即使他们在对胜利、

---

① 比如,参见《修昔底德》1·5;抢劫"在那时在什么地方都不是不体面的,而带有某种荣耀"。(霍布斯的翻译) ——英译者注

战利品或报仇的期望上的确达成了对行动充分的认同，但他们后来因为目标和政策上的差别或因为嫉妒和竞争（这是冲突的自然起因）而发生分歧时，他们就会拒绝相互为助或维持他们之间的和平——除非有一种令他们都恐惧的力量强迫他们这样做。从这里可以推出，几方达成的一致，只是为相互提供帮助而形成的联盟，它并不能为达成一致或形成联盟的各方提供他们所寻求的安全，使他们在相互的关系上实践前面所说的自然法。[几个人的一致，正如我们在前面部分所定义的，只存在于所有那些指向同一目标和公共利益的行动。]还需要更多的因素，需要有一种让人恐惧的东西使得人们在和平和相互帮助以求得公共利益上的这种一致无法摧毁私人利益与公共利益发生冲突时的不一致。

5. 亚里士多德所谓的政治动物指的不仅仅是人，而且也包括许多其他的动物，诸如蚂蚁、蜜蜂等等。[①]蜜蜂这些动物虽然缺乏理性，缺乏能够使它们订立协议和服从统治[regimen]的东西，但它们还是可以通过同意，也即通过对同一物的欲求和回避，将它们的行动导向一个共同的目标，以至于蜂群不会受到煽动骚乱的因素的干扰。但蜂群还不是政治实体[civitates]，动物本身也不应该因此被称作政治的，因为它们的统治仅仅是一种一致，或在一个东西上的若干意志，而不是[作为一个政治实体所需要的]一个意志。事实上，在单凭感觉和食欲求生的动物中，其感觉上的一致是这样的持久，以至于只有它们天生的食欲是维系生计和保持它们之间的和平所需的。但人的情况就不一样了。首先，人是为荣誉和尊严而发生争斗的，而动物则不然；因此，人会因憎恨和嫉妒而去煽

① 亚里士多德：《政治学》，I 2；I 253a7ff。——英译者注

动骚乱和导致战争，而动物则不然。其次，蜜蜂这类动物天生的食欲是一样的，都在寻求公共的利益，它们这种公共利益与个别利益并无分别；而对人来说，实际上，任何东西如果不能使它的占有者感到自己比同样也喜欢这东西的其他人高出一筹的话，就不会被看成是好东西。第三，不具理性的动物既不会在它们的公共事务管理上看到任何缺陷，也不相信它们能看到。但任何一群人中都有许多自认为比其他人聪明的人，他们要努力去改变事态；这类人又各有不同，他们所作的尝试是不同的尝试——那就有了争执和世俗的战争。第四，无论动物也许能多么好地用它们的声音来相互表达其感觉，它们都没有激发激情所需要的言词的艺术，即言过其辞地褒贬事物。但人的舌头是战争和煽动骚乱的传声筒。据说伯里克利(Pericles)就曾因为他的发言引起了电闪雷鸣，并使整个希腊都陷入了混乱之中。[①]第五，动物不会区分犯错(wrong)与侵袭(harm)。这就是为什么它们在安闲时不提防它们的同伴的缘故。但人获得最大的空闲的时候就是对国家来说最麻烦的时候，因为人通常是在战胜饥饿和寒冷的侵袭后，才会去为公共事务而展开争斗。最后，那些凶残的动物的一致是天生的，而人与人之间的一致仅仅基于协议，也即它是人为的。因此，不足为奇的是，如果人要处于和平中，就需要更多的东西。故而，如果没有一种共同的权力通过灌输对某种惩罚的恐惧来控制个人的话，基于协议的一致或联盟就不能提供自然正义的实践所需要的安全。

---

① 这种对伯里克利演讲特点的描述出自阿里斯多芬的 Acharnian，530—1。这后来变成了一种传统。（见 Plutarch，*Parallel Lives*，"*Life of Pericles*"，8）伯里克利是走向伯罗奔尼撒战争时期的雅典著名政治家。霍布斯在 1629 年翻译了修昔底德对这场战争的描述。——英译者注

6. 既然在同一个目标上若干意志的联合不足以维持和平和稳固的自卫,那就要求在对和平和自卫来说必不可少的事情上,大家有一个单一的意志[una voluntas]。要出现这种情况,只有每个人都使自己的意志服从某个单一的意志,即某个人[Hominis]或会议[Concilium]的意志。他们的服从方式是,在对共同的和平来说必不可少的事上,无论这个人或会议的意志是什么,都会被看成是所有人[omnes et singuli]的意志。我说的"会议"指的是一群这样的人[coetus],他们的任务是考虑对所有人的公共利益来说,什么是该做的,什么是不该做的。

7. 当他们每个人通过与其他人的协议迫使自己不能违抗他已经服从的那个人或会议的意志时,也即不能阻止那个人或会议用财富和力量来对付除他自己以外的其他人时(因为他被理解成保存了使他自己免遭暴力侵袭的权利),这种使所有人的意志都服从某个人或会议的意志的情况就会出现。这就叫"联盟"(union)。会议的这种意志被看成是构成这种会议的成员的多数意志。

8. 这个意志本身的确还不是自愿的,而只是自愿行动的出发点[因为我们不是从意志到意志,而是从意志到行动]。因此,它还没有经过深思熟虑,并不是协议行为。不过,一个人让自己的意志服从另一个人的意志,就是向那人转让了自己运用各种力量和资源的权利,其结果就是:当其他人同样这样做时,接受他们的服从的人也许就能通过使他们恐惧而将个体的意志联成整体,达成一致。

9. 这样形成的联盟被称作是"国家"或"公民社会"。它也被称作"法人"(civil person)[persona civilis],因为他们所有

人共有一个意志,而它被看成是有自己权利和财产[res sibi proprias]的一个人格——这有别于所有特定的人某个具体的名字。因此,既不是公民个人也不是所有公民的总和(除非他代表了所有人的意志)被当成是国家。国家[按其定义]是这样一个人格,即它的意志通过若干人的协议被看成是他们大家的意志,它可以为共同的和平和防卫而运用他们的力量和资源。

10. 虽然每个国家都是一个法人,但不能反过来说每个法人都是一个国家。因为可能会出现这样的情况:几个人在国家允许的情况下愿意为了进行某种商业交易而联合成一个人格。这就会有许多像商业公司那样的法人以及许多其他的群体,但这种群体并不是国家,因为它没有让他们自己完全地、在所有事情上都服从于它的意志,而只是在国家所限定的某些事务上才服从它,它还要遵守下列条件:可以允许他们中的任何人向外人指控这个法人团体(corporation)本身;他们中的任何人不得做反对国家的事。因此,这种社团[societas]是隶属国家的法人。

11. 在每个国家中,个人将其意志[以上面所说的方式]所交付的人或会议就可说是拥有了主权权威[summam potestatem]或主权权力[summum imperium],或者说是支配权[dominum]。这种权威[Potestas],这种发出指令的权利[Jus imperandi],在于每个公民将他自己所有的力量和权力[potentia]转让给了那个人或会议。[既然没有人能按照字面的意思将他的力量转让给另一人,]这种做法意味着的就是他放弃了抵抗的权力。每个公民,每个处于臣属地位的法人,就被称作是

那个掌握着主权[①]的人的臣民。

12. 前述已足以说明，出于自我保存的激情，一群自然人是如何以及通过什么步骤将相互的恐惧联结成一个法人的——我们给这个法人取名为“国家”。但那些因为恐惧而屈从的人，不是臣服于一个他们都恐惧的人，就是臣服于他们相信会给他们提供保护的人。战败者通过前者避免被杀；未战败者通过后者避免战败。前一种方式在自然权力存在时就开始有了，它可说是国家的自然起源；后一种源于加盟各方的协商和决策[a consilio & constitutione]，它是通过设计而来的国家的起源[origo ex instituto]。因此，就有两类国家：一类是自然的，就像父系统治和专制统治一样；另一类是通过设计而来的国家[institutivum]，它被称作是政治的。在第一种情形下，主人[Dominus]是通过他自己的意志而去要求公民的；在第二种情形下，公民是通过自己的决定而在他们头上加上一个主人的，无论它是一个掌握着主权的人还是一个掌握着主权的会议。我们下面先分析经设计而来的国家，接着再分析自然的国家。

① 霍布斯在本书中未对 sovereign（主权）、sovereign power（主权权力）与 sovereign authority（主权权威）作严格的区分。所以，为简明起见，我们在大多数情况下将 sovereign power 和 sovereign authority 通译为“主权”。——中译者注

第六章

论掌握着国家主权的会议或个人的权利

1. 第一个问题,也是很关键的问题:[通过自己的决定组成单一国家的]一个人群(Crowd)[Multitudo][1]究竟是什么?他们并不是单个的实体,而是一群人,其中每个人在每种意见上都有自己的意志和判断。虽然每个人就特定的契约而言有自己的权利和财产,以至于一个人会说这个东西是自己的,另一个人又会说那个东西是自己的,但对整个人群即作为有别于个人的人格而言,并没有什么东西可以恰当地说这是我的而不是别人的,也没有什么行动应当归属于这个人群,被看作他们的行动。[即使他们全体或其中部分人达成了一致,]他们所进行的并不是一种行动,而是就像有许多个人一样有许多种的行动。尽管说起某次大规模的反叛时常常是说某个国家的人民拿起了武器,其实,真正反叛的只是那些实际拿起武器的人或与他们勾结在一起的人,因为作为一个人格的国家是不可能拿起武器反叛自己的。无论人群做的是什么,都必须被看成是由那些构成这个人群的人所做的。在这个人群中若有人不赞同或不支持所做的事,就应该被看成是没有参与其

事。而且，在一个并没有按照我们所描述的方式聚结成一个人格的人群中，自然状态仍然存留着，即所有人拥有着万物。我的和你的（它们的名字叫支配和财产）在那里并没有分开，因为还没有我们前面所说的那种安全，而它正是实践这种自然法的前提条件。

2. 下面要考虑的一点是：如果要开始进行国家的构型，一个人群中的每个人在其中任何一个人所提出的任何问题上，都得与其他人达成一致，即多数人的意志应当被看成是所有人的意志；否则的话，既然人的态度和欲望彼此间的差别是如此之大，那么，一个人群就永远也不会有什么意志。如果有人拒绝同意这一点，那其他人仍会形成一个不包括他在内的国家。那就是为什么国家仍要保留着如同对付敌人一般对付异议者的原初权利即战争的权利。

3. 我们在上一章第6节中说过，人要实现安全，要求的还不仅仅是人们在对和平和自卫来说必不可少的事情上的一致，而且还是在这些事情上意志的服从；而国家的自然正在于这种联合或服从上。我们现在必须弄清楚，在一群人（他们所有人的意志都被包含在多数人的意志中）所提议、协商和决定的许多事情中，哪些对和平和共同的防御来说是必不可少的。和平的根基首先在于，每个人都得到足够的保护，免遭其他人的暴力，使他可以生活在安全之中。即只要他不冒犯别人，他就没有合理的根据恐惧他们。事实上不可能保证人们不受彼此的侵害，使他们不致错遭伤害或杀害；这不是我们要讨论的。但我们可以使人产生恐惧的合理理由不复存在。安全是人服从其他人的目的，如果这点没有兑现的话，就意味着，不会有人服从其他人，或者说，无人会交出按照他自认为最好的

方式去自卫的权利。可以认为,如果没有订立旨在人的安全的协议,人就不会为任何东西所约束,就不会放弃他们对所有东西的权利。

4. 这种安全并不能仅仅通过那些组成国家的每个人与其他人在口头或书面订立关于遵守不杀、不偷或诸如此类法则的协议而获得。人性的恶在所有人那里都是显见的。经验非常清楚地表明,若不加上惩罚的威胁而仅仅是承诺本身,要使人受制于它产生的义务是多么艰难。因此,安全不是被协议而是被惩罚所担保的,而这种担保只有这种情况下才是足够的,即对特定的错误的惩罚是如此之重,以至于犯这种错误的后果比未犯的后果显然要糟糕。因为就自然的必然性而言,所有人都会选择对他们自己来说显然有利的事。

5. 可以认为,惩罚的权利被赋予了这样一个人,即大家都认为他不会去帮助任何该受惩罚的人。我将这种权利称之为"司法权"。人们一般是严格地遵守这种协议的,除非是他们自己或与他们亲近的人要受罚的时候。

6. 个人的安全以及由之而来的共同的和平必然要求,运用这种司法权的权利要被转让给某人或某个会议,那个人或会议因此必然被看成是在国家中合法掌握着主权的人或会议。谁有权按照其意志来施加惩罚,谁就有权迫使任何人去做他要求的任何事。很难想象还有什么权力比这更大的了。

7. 如果人们不能保护自己免遭外人侵犯的话,那在他们中保持和平就没有什么用。如果他们的力量没有联合起来的话,那他们要保护自己则是不可能的。因此,对个人的保存必不可少的是,考虑到敌人的数量和力量的不确定性,要有某个会议或某个人有权利每遇危险或每逢机会时就将大家武

装、集结和联合成共同防卫所要求的力量，这个会议或个人还有权利在条件有利的情况下与敌人媾和。因此，必须看到，公民个人已经将战争与和平的这种权利整个转让给了这个会议或个人。而这种权利(我们也许可以称之为“战争权”)属于掌握着司法权的同一个人或会议，因为唯一能够正当地迫使公民武装起来并不惜付出战争代价的人就是有权利惩罚任何不遵命的人。因此，战争权和司法权这两种权利都是主权所固有的，它们从根本上出自国家的自然。

8. 既然司法权完全是掌握它的人按照他自己的意志运用司法的权利，那他就必然有就司法本身的运用作出决定或判决的权利。因为如果判决权在一个人手里，而执行权又在另一个人手里，那就什么事也成不了。他的判决不会产生作用，是因为他不能使自己的命令被执行。或者说，如果他让这些命令被别人的权利所执行的话，这样说来，就是别人而不是他自己拥有着司法权，他成了别人意志的执行者。因此，一个国家中作出所有判决的权利属于掌握着司法权的人，即属于主权者。

9. 进一步地说，在有助于和平的问题上，防止出现争端的重要性不亚于事后解决争端的重要性——事实上前者要重要得多。所有争端的出现都出于人们在我的和你的、正义和不义、有用与无用、好与坏、荣誉与耻辱等问题上不同的看法，而所有人都是根据自己的判断来作决定的。因此，制订对所有人都相同并向他们公布的规则或准则，就是主权者的义务。这样做是为了让每个人都知道他应该把什么称作自己的，什么称作别人的；把什么称作正义，什么称作不义；把什么称作荣誉，什么称作耻辱；把什么称作好，什么称作坏；总之，

什么是他在社会生活中应该做的，什么是他不应该做的。这些规则或准则通常被称作是国家的民法或法律，因为它们是这个国家中主权者的命令。而民法[的定义]就是关于公民未来行动的命令，这些命令来自被赋予了主权权威的那个人。

10. 所有有关战争与和平的事情都由一个人或会议来掌握而没有执行者和部属[magistratus]来辅助，这是不可能的。对和平和防卫重要的是，那些有义务对争端作出公正判断、探察邻国动向、谨慎把握战机以及照看国家各方面利益的人，应该恪尽职守。因此，无论是在战争中还是在和平中，对他们职务的委任都应该出自主权者，这是符合理性的。

11. 这也是很显然的：所有的自愿行为都有一个起因，因而必然取决于意志，而做什么、不做什么的意志又取决于每个人在做什么或不做什么的问题上所形成的好还是坏、该受奖还是该受罚的看法[opinio]。故而，每个人的行为受其看法的支配。从这种必然和明显的关联可以得出一个结论，对共同的和平极为重要的是，不要将某些看法或教诲摆在公民面前。因为有些看法或教诲是鼓励公民相信这些玩艺的：公民从正当性来说不可能去遵守国家的法律也即遵守掌握了国家主权的那个人或会议的命令；或者，抗拒主权者是合法的；或者，公民可以预期拒绝服从主权者比听命而为所承受的惩罚要小些。如果一个至上者用自然死亡的惩罚命令他去做某事，而另一个至上者则用永恒死亡的痛苦来禁止他做这件事，而两者各有其权利依据，这样一来，不仅无辜的公民受罚成了正当的事，而且国家也从根本上遭到了破坏。没有人能一事二主。我们在受罚的恐惧之下所相信应该服从的那个人，与我们出于对永恒死亡的恐惧而相信应该服从的那个人，既然

是同等地位的主人，就谁都不是主人。因此，主权被国家所托付的那个人或议事会(council)[curia]就有权[2]决定谁的看法和主张对和平是有害的，并禁止它们的流传。

12. 最后，可以看出：既然每个公民都已使自己的意志服从于国家主权者的意志，而在这种服从之下他是不能用自己的力量来反对自己的，那么，显然地，凡出自主权者的行为就没有什么是应该遭到惩罚的。因为从自然来说，如果主权者没有足够的力量去惩罚自己的话，那就没有人能这样做；而从正当性来说，如果主权者惩罚自己没有足够的正当性，那就不会有人有这种正当性。

13. 上述所说显然表明，在每一个完整的国家(即公民无权任意用自己的力量去自卫，或者说在国家中私人武装的权利被剥夺了)，都存在着某种主权，这种权力比任何个人所能获得的旨在保护自己的任何权力都要大，它是人所能赋予的最大权力。这种人们所能转让给个人的最大权力，我们称之为“绝对权力”。[3]既然任何人都已经使自己的意志服从国家的意志，而服从意味着无论国家选择做什么——制订法律、裁决纠纷、实施刑罚以及随心所欲地利用所有人的力量和财富——都可以不受惩罚地去做，做这一切都是合法的，那么，这当然就将他所给予的最大权力给了这个代表国家的人。从所有现存的或过去存在的国家的历史中也可以得出同一个结论。虽然人们有时会疑惑一个国家的主权掌握在哪个人或哪个会议的手里，但这种权力始终存在着，并一直在发挥作用，除非是在出现叛乱和内战的时候——那时主权就被分裂了。然而叛乱者对绝对权力发起挑战，他们致力的方向与其说是废除这种权力，还不如说是要将它转手给其他人，因为如果这

种权力被废除了，国家也随之消失，天下大乱的局面又回来了。就掌握主权者而言的绝对权力，与就公民而言的服从，都是统治国家的根本所在。而对那种权力的授予进行破坏的言行则不然。虽然人有时也许会用各种不同的却都是正当的理由来拒绝服从，但我们还是应该称之为纯粹的(simple)服从，因为它是人所能做到的最大服从。提供这种服从的义务并不直接来自我们将所有权利都转让给国家的那一个协议，面是间接地来自这一事实，即如果没有服从的话，统治的权利就失去了意义，因此根本就不会形成国家。说"无论你想做什么，我都给你发号施令的权利"是一回事，而说"我会按照你的一切要求去做"又是另一回事。对有些命令，我宁死也不愿遵从，因为没有人有去送死的义务，更不用说是做比死还坏的事了。因此，如果我被告知我得自杀的话，那我是没有义务这样做的。如果我拒绝的话，统治的权力并没有受到破坏，因为还可以找到不拒绝执行这个命令的人，而我也并不是拒绝做我曾同意做的任何事。类似地，如果有人被君主命令去杀君主自己(即主权者)，那他是没有义务这样做的，因为不可能有人认为他曾立下过这种协议。他也没有义务去杀父母，无论他们是无辜的还是有罪的，也无论他们是否该受谴责。因为，如果有人下令做这种事的话，总会有愿意从命的其他人，而作为儿子，宁死也不愿活在耻辱和被憎恨中。还有许多别的例子说明，执行某些命令对有些人来说是耻辱的，而对别人则不然。前者拒绝这样去做，是对的，它不会有损赋予主权者的绝对权力；而对后者则不然。无论什么情况主权者都有权利杀死那些拒绝服从的人，但在上面那些情况下受命去杀人的人则违背了自然法，也即冒犯了上帝。虽然他们这样去做的权利是那个有杀人权的人所给的，但他们去运用这种权利就违

背了正确理性的要求。

14. 没有人会赠送他自己任何东西，因为人们认为他一直就拥有他要赠送给自己的东西。也没有人能对自己施加义务，因为承担义务的与施加义务的是同一方，而施加义务的一方可以让承担义务的一方得到解脱。对自己施加义务是没什么意义的，因为他可以任意解脱自己，而任何这样做的人事实上是不受任何束缚的。因此，结论就是，国家本身不受民法的义务约束，因为民法是国家的法。而国家也不会被公民强加义务，因为它如果愿意的话，就可以解除这种义务。每当国家想要解除义务时（因为每个公民的意志在所有事务上都被包含在国家的意志中），国家就可不受约束地这样去做，也就是说，它事实上是自由的。获得主权的那个会议或个人的意志是国家的意志，因此它就包含了公民个体的意志，而那个会议或个人是不会受民法约束的（因为那样就是对自己施加义务了），也不会被任何公民施加义务。

15. 我们上面已经表明，在国家建立之前，所有东西属于一切人，没有人能够将什么东西称之为自己的，而别人也不能依据同样的权利声称这个东西是他的。[因为在所有东西都共有的地方，没有什么东西对任何人来说会是自己的。]从这可以推出，财产是与国家一并诞生的，[4]而个人的财产就是他通过整个国家的法律和权力（即通过被交付了主权的那个人格）能够据为己有的东西。这就意味着，公民个人拥有的财产，别人对此就没有权利，因为他们都为同样的法律所约束。但他并不能在这样的条件下拥有财产，即这些财产连主权者都无权拥有。这是因为主权者的命令就是法律本身，他的意志就包含了公民个人的意志，而公民让他成了他们最高的裁

决人。确有许多东西由国家授权给了公民，而合法的行动有时也许会与主权者的意志相抗，但这种行动与民法无关，而与自然的公平有关。问题并不是[5]主权者可以合法地做什么，而是他想做什么。因此在考虑公平问题时，他自己就是自己的法官，就像他不可能作出不公平的裁决一般。

16. 偷盗、谋杀、奸淫和所有的背信都是被自然法所禁止的。但对一个公民来说怎么才叫偷盗、谋杀、奸淫或背信，这要由民法而非自然法来决定。不是所有将别人所拥有的东西拿走的行为都叫偷盗，只有将属于别人的东西拿走的行为才叫偷盗。而什么东西算是我们的，什么算是别人的，这是民法所决定的问题。类似地，不是所有杀人的行为都叫谋杀，只有杀了民法所禁止杀害的人，才叫谋杀。也不是所有的性交都叫奸淫，只有民法所禁止的性交才叫奸淫。最后，如果承诺本身是合法的，那违背承诺就是背信。但若没有权利去订立协议，也就没有权利通过协议，因此，正如第 2 章第 17 节所说，就不会出现什么背信。我们在什么事情上可以立协议，什么事情上不可立协议，也取决于民法。因此，拉克代蒙（Lacedaemonians）①城邦裁定拿了别人的东西而没有被抓住的年轻人可以不受惩罚，这种裁定就有正当性。这几乎等于立下了一条法律，即像这样获得的任何东西都属于他们而非别人。类似地，在战争中出于自卫的需要而杀人，这在哪里都具有正当性。同样地，在一个国家中构成婚姻的关系在另一个国家中就可能被认为是奸淫；反之亦然。而且，即使是在同一个国家中，对一个公民构成婚姻的协议对另一个公民并不会有同等的作用力。其原因是，任何被国家（即掌握着主权的人或会

---

① 拉克代蒙，即斯巴达。——中译者注

议）禁止订立任何协议的人既然无权这样做，那他的协议就是无效的；因此，在他那里就不存在婚姻。而未被禁止立约的人这样做时，协议就是有效的，婚姻就是有效的。正如我们在第2章第22节中所说的，附加在非法协议上的[6]誓言并不会增加有效性，因为它无助于协议的力量。我们这就明白了，什么叫偷盗、谋杀和奸淫以及一般意义上的背信，这些东西都是从民法那里来的，即从那个国家的主权者那里来的命令。

17. 对多数人来说，这种主权和绝对权力似乎是如此的可怕，以至于他们恨这名目。这多半是由于忽略了人的自然及自然法而造成的，但这部分也因为那些一旦获得权力就为一己贪欲而滥用权威的人的过错。有些人认为，为避免这样一种主权，如果未来的公民组成一个群体，提出、讨论、认同、批准某些法规，要求人们遵守这些法规，并规定对违背法规者的惩罚，国家的构型就会好些。为此目的，并为了驱逐外部的敌人，这个群体有权动用一笔固定的、有限的税收；如果钱不够的话，就得由它另外开会解决。可谁会看不出，这样组织起来的国家，是这个发号施令的群体掌握着绝对权力？如果这个群体一直存在着，或者三天两头不停地开会，那它的权力就在持续着。但如果它自己完全解体了，那么，或者是国家随之而解体，并又回到战争状态；或者是惩罚那些违背法规者——无论他们是谁，他们有多少人——的权力被另外托付了。惩罚之举没有绝对权力是不可能做到的。一个人若被合法地授予了通过惩罚来团结所有公民所必需的全部权力，他就拥有公民所能授予的权力之极至。

18. 因此，这是不言自明的：在每个国家总有某个人、会议或议事会，他（它）对公民个体所合法拥有的权力大小就

等同每个人在国家之外对他自己所拥有的权力大小。也就是说他(它)拥有主权或绝对权力,这种权力只受国家力量的限制,而不受别的东西的限制。如果这种权力是受限制的话,那它就是由一种更强大的力量所带来的,因为施加这种限制的权力一定得比被限制的权力更大。故此,这种限制权力的权力或者是不受限制的,或者它又是被更大的权力所限制的。以此类推,推到最后的权力除了全体公民加在一起的力量之外就再没有别的限制了。这就是所谓的主权权力。如果它被授予给某个会议的话,那这个会议就被称之为主权会议;如果它被授予某个个人的话,那这个人就被称之为这个国家的君主。主权的标志是:制订和废除法律;决定战争与和平的事务;如果不是亲自就是通过他们任命的法官去听取并裁决所有的争端;挑选所有的大臣、地方官和顾问。最后一点,如果有某人能合法地采取任何行动,无论他对其他公民做什么都被允许的话,那他在这个国家就掌握着主权,因为国家完全能做任何一个公民或某些公民不被允许做的事情。因此,做这些事情的人就在运用这个国家的权利,即主权权力。

19. 若用身体及其组成部分来比喻国家和公民,几乎所有人都会说,掌握着国家主权的人之于国家,就如同一个人的头部之于整个人。但从我们上面的说法显然可以看到,这种权力的接受者(无论是人还是议事会)与国家的关系,不是头部与整个人的关系,而是心灵与整个人的关系。因为人有心灵,有意志[voluntas],他可以赞同[velle],可以拒绝[nolle]。类似地,一个国家也有意志,也可以通过并只有通过主权者来表示赞同或拒绝。头部所适合的类比是主权者的顾问群体或(如果他只要一个顾问的话)某个顾问——主权者会将他们或他的建议用在最重要的统治事务上。

20. 如此一来，主权就是通过协议的力量取得的，这些协议是各个臣民或公民相互认可的。所有的契约都从各契约方的意志中获得力量，而同样也会因为这些契约方的赞同而失去力量或被解除。有人也许会说，主权也可以由于所有臣民同时达成的一致意见而被废除。就算这说得对，我也看不出会对主权者产生什么合法的威胁。我们既然认为每个人都对其他人负有义务，那么，如果任何一个公民不愿意看到主权被废的情况，那其他所有人都是受其制约的，无论他们曾达成过什么样的共识。他们中任何人若做了他通过与我的协议而约束他自己不去做的事，那他就不可能没有对我背信。很难想象会发生所有公民概无例外地在反对主权者的阴谋中联合起来的事情。因此，主权者被合法地剥夺权威，这并不危险，但如果允许主权者的权利仅仅取决于公民相互达成的协议，那就容易看到这样一种权利的景象，即主权者可以被剥夺权力的情况。多数人相信，无论臣民是被国家的权威所召集起来的，还是因受煽动而聚集起来的，所有人的同意取决于多数人的同意。但这事实上是错误的，因为多数人的同意应被看成是所有人的同意，这一点并非自然的规则。经煽动而聚集起来的人的同意也不是所有人的同意。这个规则发端于公民原理(civil institution)，只有在下面这种情况下，它才成立，即：掌握着主权的人或议事会召集公民，鉴于公民人数众多，同意他们推举一些人出来，让这些人接受代表推举者发言的权威；主权者决定在他所提交讨论的议案上，多数代言人的意见可以代表他们全体代言人的意见。但不要认为掌握主权的人是为讨论他自己的权利而召集起公民的，除非是他出于极端的厌恶，而用明确的方式放弃了权力。但多数人出于无知，把国家的同意看成公民多数的同意，甚至看成仅仅部分赞同他们

看法的公民的同意。因此，对他们来说，在公民的某次大会上根据多数的意见来终止主权，这种作法似乎就可以说是合法的。虽然权力是由个人相互认同而构造起来的，但那并不是统治的权力所依赖的唯一的义务。统治权力所依赖的还有人们对掌握权力的人的义务。每个公民与其他公民订约时是这样说的："我将我的权利转让给这个人，条件是你也同样将你的权利转让给他。"因此，每个人为自己的利益不得不运用各种力量的权利就被全部转让给了旨在公共利益的某个人或会议。靠这种个人之间达成、彼此约束的协议，靠这种权利的转让(他们对统治者负有尊重这种权利的义务)，统治的权力就是通过对公民而言的双重义务而获得的。一方面的义务是对其他公民的，另一方面的义务是对统治者的。因此，无论多少公民都不能合法地剥夺统治者的权力，除非统治者自己同意如此。

注 释：

[1]关于国家对公民所拥有的权威的教诲几乎完全取决于对统治的人群和被统治的人群之间的差别的认识。因为国家的自然是一群从不同的意义上既在运用权力又在服从权力的公民。我想我已经在第一篇中很好地说明了这种差别。但我理解许多人就后面几篇提出的反对意见。所以，我决定再补充说几句。

因为"群体"(crowd)是个集合名词，它被理解为表示多个物体，故人的群体就是指许多人。因为这个词在语法上是单数，它也可以指一个东西，即一个"人群"。切不可因此认为，这意味着它具备自然所赋予的单一意志，而是每个人都有自己的意志。所以也切不可认为，它有任何一类单一的行为[una action]。除非各别地或作为个人，一个群体不能作出承诺或订立协议，不能要求或转让权利，不能行动、取得或占有，因此有多少人，就有多少承诺、协

议、权利和行动。基于这个理由，群体并非自然人。但是，假如同一个群体中的个人都同意，某个人的意志，或他们多数人所认可的意志，可以作为他们全体的意志，那么一群人就可以被视为一个人，因为它被赋予了一个意志，并且能够采取自愿的行动，例如命令、立法、要求或转让一种权利等等。它更多被称为"人民"(a people)，而不是"人群"(a number)。因此必须作出某种区分。当我们说人民或人群有什么欲求、命令什么或做什么时，我们指的是通过一个人的意志或若干个达成协议的人的意志(这只能发生在某个会议[conventus]中)发号施令、有所欲求或行动的国家。但是当说到许多人(a number of men)做了什么时，无论其人数多少，如果缺少那个人或会议的意志，则意味着它是由作为臣民的人民所做的，也就是说，是被许多个别的公民在同一时候所做的。它并不出自某个意志，而出自多人的若干个意志，这些人只是公民和臣民，而不是国家。

[2]无论是在宗教中还是在人文科学中，实际上没有什么教义不带来分歧、冲突、争吵乃至战争的。这并不是因为教义是错的，而是因为人的自然：人总相信他们自己比别人更聪明。谁也无法阻止这些分歧的出现。不过，主权的运用可以使它们无法扰乱公共的和平。那就是我为什么在这段中没提到那种看法的缘故。还有某些主张使公民满心以为他们有权和有义务拒绝服从国家，反抗君主的统治和主权权威。比如有这样一些直接的、公开的或是更隐蔽的、暗含的教诲，它们要人们服从别的人而不是那个已被授予主权的人。我不讳言这一点表现在下面这些情况中：许多国家把权威归属于罗马教皇；主教除了在罗马教廷之外，还在别的地方，在他们所在的国家为自己要求权力；最后还有，即使是最底层的公民也以宗教的借口为自己声称有某种自由。如果在基督教的世界中战争不起于这种源头或因它而得以维持，那还会有什么样的战争呢？因此，我让世俗权力成为各种教义是否会与公民的服从相冲突的评判者；如果发生冲突的话，它有权威阻止这些教义的传播。没有人会拒绝授予国家在关涉到国家的和平和自卫的事情上作评判的权力。既然我上面所说的那些看法显然与国家的和平相关，那就必然有这样的结果：对某些看法是否属于这种情况进行审查的应该是国家，也即在国家中掌握着主权的人。

[3]一个平民政体显然也需要绝对权力,公民并不排斥它。即使政治上懵懂无知的人也可以看到,国家表面上体现在平民会议,实际事务则被其中的老谋深算者所操纵。君主制与民主制同样是一个国家,有绝对权的君主也有其大臣在所有重要的事务上为其提供建议,修正[但不是废除]他们的命令。但对多数人而言,国家系于君主一身不是那么理所当然的。因此,他们反对绝对权力的第一个原因是,如果有人有这种权利,那公民的生活就会陷入很悲苦的境地。他们认为,这个至上者会对人进行逮捕、剥夺和杀害,而人人都相信也许下次就会轮到自己的。但至上者为什么会这样去做呢?并不是因为他有能力,而是因为他在需要的时候只能这样去做。难道他是要为取悦少数几个人而去剥夺其他人吗?首先,虽然他有权这样做,即这样做并不会对公民背信,但他不这样做才是符合正义的,也即不会违背自然法和对上帝背信。因此,一个君主的誓言为他的臣民提供了某种安全。再说,即使他这样做是符合正义的,即使他无视他的誓言,那他也没有理由去作践他的公民。因为这对他并没有什么好处。无可否认,君主有时会有邪恶行事的想法。但想想看,如果你没有给他绝对的权力,而只是给了他足以使你免遭别人伤害的权利(这是你为自己的安全考虑必须这样授权的),难道你就不会有同样的恐惧?那个有足够能力保护大家的人也就有足够的能力去伤害一个人。除了人类事务绝不可能没有一些不便之处以外,本来并没有什么让人受苦之处。何况这种不便本身就出自公民而非统治的权力。如果人都能自治,也即如果他们能依据自然法来生活,那绝对是不需要什么国家的,也不需要一个公共权力来加以监控了。

人们反对绝对权力的第二个原因是,在基督教世界中没有绝对的权力。这当然不对。所有的君主国和所有其他类型的国家都有绝对的权力。虽然掌握主权的人并不会做他们想做、而在他们看来又是对国家有益的一切事情,但其原因不是缺乏权力,而是看到有时驱使公民去恪尽职守不可能不给国家带来危险,因为公民行事都是出于对私人利益的关心,而漠视公共事务。因此,君主有时不去使用某种权利,只是为谨慎起见而不去做某种事,但并非放弃他们的权利。

[4]有一种反对意见认为,在国家形成前,财产存在于一个家庭的父亲

手中。这种意见是不成立的，因为我说过一个家庭就是一个小型的国家。家庭里的儿子拥有他们的财产是在父亲的特许下。这种财产权与家中其他儿子的财产权是不同的，但与父亲的财产权并没有什么分别。不同的家庭不会有共同的父亲或主人，但父亲们对所有东西都拥有共同的权利。

[5]每当公民被允许对主权者即国家采取合法的反抗行动时，问题并不在于国家拥有作为公民反抗行动目标的东西是否合法，而在于在既有的法律内，国家是否愿意去拥有。法律是主权者公开的意志。国家可以有两种理由向公民抽取钱财，即课税或举债。在前一种情况中，公民不存在合法的行动，因为不可能反对国家有权征税。在后一种情况中，则可以允许公民采取某种行动，其理由是，国家不想用偷偷摸摸的方式从公民那里拿走任何东西，却愿意用公开的方式从他们那里拿走一切。可见，那种软弱无力的评论，即根据这种教诲认为君主可以解除自己的债务，是不得要领的。

[6]婚姻是否一种[神学家所说的]誓言，这个问题不是我这里要讨论的。我要说的只是，在男人和女人之间关于共同生活的合法契约(即民法应允的契约)当然就是合法的婚姻，无论这婚姻是否誓言。但国家所禁止的某种同居或被禁止同居的人之间的同居，就不算婚姻，因为婚姻根本上是一种合法的契约。在许多地方，在犹太人、希腊人和罗马人中，婚姻是合法的，但它是可以被解除的。而在那些如果不是在不可解除的条件下就不会允许婚姻的地方，婚姻则是不能被解除的。但其原因是国家禁止解除婚姻，而非婚姻是一种誓言。因此，主持在教堂进行的婚礼，为新人祝福，或给他们祝圣(如果可以这么说的话)，这可说完全是牧师的义务。其他的一切事情，也即与谁、何时及缔结什么样的婚姻，这都要由国家的法律来规定。

第七章

论国家的三种类型：民主制、贵族制和君主制

1. 我们上面一直是在一般意义上谈按约产生的国家。现在我们要来谈谈国家的类型。国家之间的差别来自主权被交付给什么人的差别。主权或者被交给一个人，或者被交给多人组成的一个会议或议事会。而多人组成的会议又可分为：或者是所有公民组成的会议（其结果就是每个人只要他愿意都有权投票并参与讨论事务），或者只是公民中一部分。这即是国家的三种类型的起源。第一种是主权在任何公民都有权投票的会议手中，这即民主制。第二种是主权在部分人有权投票的会议手中，这即贵族制。第三种是主权在某个人手中，这即君主制。在第一种类型中，掌握主权的叫"人民"[populus]；在第二种类型中，掌握主权的叫"贵族"[optimates]；在第三种类型中，掌握主权的叫"君主"[monarcha]。

2. 古代讨论政治的著作家分析过与这三者相对的三类国家形式：与民主制相对的是无政府状态或混乱状态；与贵族制相对的是寡头制，即由少数人统治；与君主制相对的是僭主制。但这并不是另外的三种国家形式，而是那三种形式另

外的说法，是讨厌某种统治形式或统治者的人所采用的说法。人采用什么名称不仅仅是要指涉对象，而且也表达了他们自己的感情，即爱、恨、怒等等。下面这些情况就是如此：一些人叫民主制的东西被另一些人称作无政府状态，一些人叫贵族制的东西被另一些人称作寡头制，一些人称作君主的人被另一些人称为僭主。这三种不同的叫法并不是国家的不同类型，而是表达了公民对统治者的不同感情。就第一种情况而言，谁不明白无政府状态与那三种类型都同样是对立的？因为这个词意味着完全不存在统治，也就是说，完全不存在国家。非国家怎么能被称作一种国家类型呢？除了人与人的差别外，寡头制与贵族制又有什么不同呢？只不过前者指涉的是由少数人或巨头进行的统治，后者指涉的则是由贵族或优秀者进行的统治而已。人与人的这种差别造成了同样的东西并不意味着对所有人都是好的，而是有些看来最好的东西被另一些人看来是最坏的。

3. 不过，要让人相信君主与僭主没有什么不同就不大容易了，其原因在于人们的感情。虽然他们也许宁愿让国家在某个人而非少数人的统治之下，但他们还是相信，只有按照他们自己的意见去统治才算是好的统治。但君主如何有别于僭主，这是一个理智而非感情的问题。首先，其差别并不是说僭主比君主有更大的权力——并不存在比主权更大的权力；也不是因为君主的权力是受制约的，而僭主则不受制约——权力受制约的不是君主而是这个施加限制的人的臣民。他们的差别也不在于他们是如何获得权力的——如果某个公民在民主制或寡头制国家中用暴力的方式取得了主权，那他只要得到了人民的同意，就成了合法的君主；而没有那种同意，他也并不是僭主，面是公敌[hostis]。君主与僭主的差别仅仅在

于运用权力的方式上：能统治得很好的就是君主；而统治得很糟的就是僭主。这又回到上面那点了：一旦一个君主合法地确立了主权，如果他被看成很好地运用了他的权力的话，公民就感到他应该被称作君主；否则的话，就称他为僭主。因此，君主与僭主的差别并不在于不同的统治状态[status]。同一个君主，被叫作君主是对他的尊重，称他为僭主是对他的憎恨。我们在反对僭主的书中随处可见的这些东西起源于希腊罗马的著作家们，他们在一些地方是被人民所统治的，在另一些地方则是被贵族统治的，因而他们不仅讨厌僭主，也讨厌君主。

4. 有人会认为，在主权必须存在于国家某个地方的情况下，如果对主权的掌握集中在某个单一的源头上，无论是人还是会议，都会出现所有公民成了奴隶的情况。他们认为，为了避免这种情况，可以有某种国家形式，它是那三种国家形式的混合，但又不同于这三种形式的任何一种。他们根据这三种形式混合中占主导的形式而分别称它们是混合君主制、混合贵族制或混合民主制。比如，如果对执政官的任命或在战争与和平上的决策可以由君主掌握，如果法庭可以由贵族来掌握，那么，决定征税的多少就是由人民负责的事了，其合法性由所有人共享。这些著作家称它为"混合君主制"。但如果这种情况真能存在的话，那它也完全不能推进人民的自由。只有他们全体意见都一致时，公民个体的服从才会尽可能地充分；一旦他们不能达成一致，那内战又回来了，人们又有了擅动干戈的权利——而这比任何形式的服从都糟糕。我们已经在上一章的第6至12节中充分说明了，沿着这几条线来分割主权[1]是不可能的事。

5. 我们现在来看看立国者在形成每类形式的国家时

所做的事。当人们聚在一起建立一个国家时，几乎就他们聚会议事这一点而言，就可说他们建立的是民主制。从他们自愿聚会议事来说，他们可被看成是受制于经由多数人的同意所作的决定。而只要这种会议持续下去，或者在某些时间和地点又开始重新聚会，那就是民主制。会议的意志是所有公民的意志，它拥有着主权，因为人们认为每个公民在这种会议中都有投票权，故此，按照本章第1节中所给出的定义，这就是民主制。但如果他们发生分裂，会议解散了，又没有决定在什么时间、地点重新开会，那么，这就回到了无政府状态，回到了他们开会前的状态，也即回到了人对人的战争状态。因此，只有在开会的时间和地点为公众所确定并众所周知、愿意与会的人可以去开会的情况下，人民才能保持其主权。除非他们了解并解决了这个问题，否则，他们只是分成派系在不同的时间和地点开会，或者是完全没有会议了——他们已不再是δημος，即人民，而是没有组织的人群，他们既无法采取行动，也没有权利。因此，构成民主制的是两个原理，一个是［不被中断的定期会议所构成的］δημος（人民），另一个是［多数人投票所构成的］τὸ κράτος，即权威。

6. 但如果人民要保持主权，仅解决开会的时间和地点问题是不够的。有两种情况必居其一：或者是各次会议之间的间隔不能太长，以免在这时间内［因主权空缺而］发生威胁国家的事情；或者是，人民必须将主权的运用至少在闭会期间交给某个人或会议。如果不这样做的话，那对人的防卫与和平就没有作好足够充分的准备。既然它提供不了安全，那它就不该被称作国家，而人们按照自己的意志行使自卫权的状态又回来了。

7. 民主制并不是由个人与人民所订立的协议构成的，而是通过个人与个人相互的协议构成的。这种说法的前半部分很容易从这一点看出来：每个协议的存在必须先有立约者。而在国家形成前，是不会存在人民的，因为那时并没有这样一个人格，而是一群人。因此，就不可能存在人民与公民之间的协议。但在国家形成后，某个公民与人民订立的任何协议都是无效的，因为人民已将公民（这是被认为人民对之负有义务的对象）的意志吸纳进自己的意志中去了。因此，人民就可以任意使自己解脱出来，事实上不再对公民负有义务了。这种说法的后半部分（个人与个人的协议）是从这一点推出来的，即如果公民不受国家要他们做什么或不做什么的任何协议的制约，那国家的形成就没有意义。既然这样的协议被看成是形成国家所必不可少的东西，而［正如前述］在公民与人民之间又不可能产生协议，那么，每个公民都同意将自己的意志交给多数人的意志，其条件是别人也同样这么做。这就好像是每个人都说："我为了你的利益而将自己的权利转让给人民，条件是你也为了我的利益而将你的权利转让给人民。"

8. 贵族制，或者说由一个贵族群体来掌握主权的国家形式，它的根源在于对民主制下的权利的转让。这意味着，某些在名字、家庭或其他特征上不同凡响的人被人民所推举，经多数而当选，人民或国家的全部权利被转让给了这些被选举出来的人，其结果就是被选举出来的贵族群体现在有权做人民以前有权做的事。一旦实现了这一点，主权就转让到了他们手上，而作为单独人格的人民显然就不复存在。

9. 在贵族制中的贵族群体就像在民主制中的人民一样，是免于所有义务的。公民不是基于公民与人民的协议的

约束，而是基于公民相互间协议的约束，有义务去接受人民所做的一切。因此，公民也有义务接受人民将国家的权利转让给贵族的行为。虽然贵族群体是由人民推选出来的，但它在任何事上都不会受人民的约束。因为正如刚才所说的，这个群体一形成，人民就告消解，人民作为一个人格的基础不复存在。因此，对这个人格的义务也随之消失。

10. 民主制与贵族制还有其他几个共同点。首先，一旦贵族群体聚会议事的时间和地点缺乏固定的安排，就不再存在一个群体或单一的人格，而是一个没有主权、没有组织的人群。其次，会议之间不能有太长的间隔，否则就会破坏主权，除非将它的运用权转让给了某个人。这其中的理由与第5节是相同的。

11. 君主制就像贵族制一样，发端于人民的权力，也即源于将人民的权利(即主权)转让给某个人。与贵族制一样，这也意味着，某个特别的人以其名字或其他标志而出类拔萃，因而被推举出来，人民全部的权利通过多数人投票转让给他。其结果是，他一旦被推举出来，就可以做人民在他被推举出来前所能做的一切事情。而人民不复为一个人格，成了一个没有组织的人群，因为它只有经由主权才成为一个人格，而主权这时已经从他们自己手上转让给了君主。

12. 因此可以说，一个君主接受权力的前提并不是要受制于与任何人的任何协议，因为他是从人民那里接受权力的；而正如前述，一旦他接受后，人民就不复为一个人格；一旦这个人格不复存在，对这个人格的所有义务也就不存在了。因此，公民关于服从其君主的义务的基础完全在于这样一个协议，即他们彼此接受人民所决定做的一切事，包括如果人民

要推举一个君主的话,他们也要服从他。

13. 君主制不同于贵族制和民主制的地方在于,后者为讨论和决策也即权力的实际运作而要求特定的时间和专门的地方。贵族和人民都需要开会,因为他们并非出于自然而成一体的。而君主是自成一体的,他随时可以去也有能力[in potentia proxima]去进行统治。

14. 因为我们已经[在第7、9、12节中]表明,那些获得了国家主权的人并不受与任何人的任何协议所约束,所以,他们也就不会对公民背信。按照第3章第3节的定义,背信就是对协议的违背,因此,没有协议,也就不会有背信。无论人民、贵族群体和君主有多少种原因犯下违背自然法的罪过,比如由于他们的残酷、没有理性、傲慢或其他邪恶,这些罪过并非严格意义上的背信。相反,如果公民不能表现他对主权的服从的话,那他就成了背信者(wrongdoer)[iniurius]——即使是在最严格的意义上也可以这么说。他既在每个人都与别人相约要表示服从这一点上背弃了其他公民,又与主权者作对,因为背信者在未得主权者同意的情况下就要收回他们已经赋予他的权利。如果一个违背自然法的决定是在人民或贵族群体那里作出的,那冒犯者并不是国家本身,也即不是法人,而是投票作此决定的公民。冒犯行为出自自然意志的表达,而非某种人为的政治意志的表达,因为如果是后者的话,那些投票反对这个决定的人也成了冒犯者了。但在君主制中,如果君主作了违背自然法的事,那他本人就有了罪过,因为在他那里,政治意志(civil will)与自然意志是同一的。

15. 推举君主的人民把主权转让给他时可以是彻底的,对主权不加时间限制;也可以限以一个固定的、明确的时

期。在彻底转让权力的情况中，权力的接受者在权力上等同于赋予他权力的人民。这就是为什么人民可以合法地使某人成为君主、而他又可以合法地使另一人成为君主的原因所在。其结果就是，被彻底授权的君主不仅有占位权，而且还有传位权，以至于他可以自行决定自己的继位人。

16. 但如果权利的转让仅仅是在一个有限的时间内，那除这种转让外还需要考虑其他的问题。首要的问题是，当人民将统治权授予他时，是否给自己保留了在预定时间和地点开会的权利。其次的问题是，如果人民的确为自己保留了这种权利的话，那它是否为自己保留了在他们为君主拥有主权所规定的任期届满之前开会的权威。第三个问题是，他们被召集在一起的意志是否只能由任期有限的君主来决定。我们考虑一下人民只是在某个人的有生之年将主权交给他的情况吧。可以看到，首先，权力移交后，负责移交权力的会议就解体了，其成员各自散去，并没有决定[在主权者死后]他们为新的推选再次聚会的地方。从本章第 9 节中显然可以看到，人民不复为一个人格而成了一个无组织的人群，这样，在主权者死后，他们中的任何人都有权与其他人在不同的时间、在他们所选择的任何地点各自开会，或者说，他们有平等的权利即自然的权利将权力夺为己有，如果他们有这个能力的话。由于我们在第 3 章第 8 节中所说的那条自然法——不能以恶报善——的作用，任何一个在这种情况下掌权的君主都有义务确保国家不会因为他的死亡而解体。他要达此目的，或者是确定某个时间和地方，让同样不希望国家解体的公民开会议事；或者是他自己任命一个继位者——他要决定的可说是最关公共利益的事。那么，一个在有生之年以上述方式接受主权的人就是绝对地掌握着主权，并可以决定其继位者。我们

现在再来看看第二种情况。人民在推举一个任期有限的君主时就为那个会议保留了它在君主死后的某个时间和某个地方开会议事的权利。在这种情况下，在君主死亡时，人民的这种权利使权力掌握在人民手中。这对公民而言并未出现任何新的东西。因为在会议整个的间隔时期，主权（就像占有权一样）一直是在人民手中，只是由任期有限的君主作为受益者来加以操作和运用而已。但如果在推举出任期有限的君主后，人民背离了这个会议的决定，认为它在为君主规定的任期内仍可在固定的时间和地方开会的话，[就像罗马独裁官被任命的情况，]那这样被推举出来的人就不被看成是一个君主而是人民的首席大臣，而人民如果认为合适的话，即使是在他的任期结束前也可以将他赶下台。这正如罗马人民在给骑士团首领米努西乌斯（Minutius）与独裁官法比乌斯（Quintus Fabius Maximus）同等的权力时所发生的事。[1]其原因是，一个有直接采取行动的权力的个人或会议却是以实际上无法发出指令的方式来掌握权力，这是不可思议的。因为权力简直天生就等于要尽可能去发号施令的权利。最后，如果人民在任命了任期有限的君主后就解散了他们的推举会议，除非是应被任命者之召，否则就不再开会，那人民就被看成是分散的，而权力绝对属于那些在任期内的被推举者。其原因是，复兴国家并非公民的权力，除非是应权力的独占者的要求。这个独占者

---

[1] 这是在第二次布匿（Second Punic War）战争期间发生的事情。法比乌斯（Quintus Fabius Maximus Cunctator）公元前217年在对汉尼拔的战争期间第二次当选为独裁官（一个临时性、危急时刻设立的位置）。他与他的骑士团首领米努西乌斯（Minucius Rufus）发生了争执，结果他的独裁官职务在任期终结之前就被取代了。米努西乌斯带兵反击汉尼拔，并在（公元前216年）在坎尼（Cannae）遭到惨败。法比乌斯又重新掌权，这次当的是执政官。 ——英译者注

可能答应过在某些时候召集公民，但这并不重要，因为他所承诺的对象如果不合他的意就不复存在。我们上面说了人民推举任期有限的君主的四种情况，要将此与一个没有继承人的绝对君主作对比，才能更充分地理解它。因为人民是公民的主人，除非它自己提名，否则就不会有继承人。此外，也可以把公民闭会的时期比作君主沉睡的时候，因为他这时虽然没发出指令，但权力依然存在。最后，以不再开会为条件来解散公民会议就等于人民的死亡，正如长睡不醒是一个人的死亡一般。如果一个没有继承人的君主在他快要长睡不起[也即要死去]时将主权交给某人去执掌直到他醒来，那君主所交付的就是继承人的位置。类似地，如果人民在选择一个有任期的君主的同时没有为自己保留重新开会的权力，那就是把对国家的支配权交给了他。此外，一个将要入睡的君主将主权交给别人去执掌，而在他醒来时即行收回；人民的情况也是如此，他们在推举一个有任期的君主时，又保留了在某个时间和地方开会的权利，而到那个时候就可将权力收回。一个在他清醒时将其权力交给别人去执掌的君主只要他愿意就可把权力收回来；而人民也是这样，他们在所规定的君主的任期内还在按时开会，那他们如果愿意的话就可以剥夺君主的权力。最后，一个在沉睡时将权力的操作交给别人的君主，如果只有在那个人的同意下才能苏醒过来的话，那么，他就使他的生命和权力一并丧失了。人民的情况也是这样，如果是在没有君主的命令就不得再开会的条件下把权力交给任期有限的君主的，那他们从根本上说就已经解体，其权力完全在他们所推举的那个人手中。

17. 如果一个君主对一个公民或若干公民作了足以破坏他运用主权的承诺，那种承诺或协议无论是否附带有誓言，

都是无效的。因为协议是权利的转让[如我们在第2章第4节中所说],它要求从这位转让者的角度将他的意志恰切地表达出来;而任何人若充分表示了保留这一目标的意图,那他就充分表明他不会转让为那种目标所必需的手段。一个人若对人应允了主权的基本要素,却还牢牢把持着权力本身,那他就已经充分地表明,他所承诺的不过是保留他主权所要求的东西而已。因此,一旦他不交出主权就显然无法应诺时,这个承诺就一定不能算做承诺,或说它是无效的。

18. 我们已经看到,公民按照自然的吩咐,彼此相互约束要遵从主权。我们下面来看看,他们从这种听命的约束中解脱出来的情况是如何发生的。首先,是因为出现了权利的放弃。也即说,是人不将他支配[ius imperii]别人的权利转让出去,而是放弃或废置这种权利的情况。当一个东西被放弃时,谁都同样可以去获得它;而每个公民凭借自然权利,可以为自己的保存而采取他自认为合适的方式。其次,是在国家陷入敌国之手并不再可能抵抗的情况下,这被看成是以前的主权已经丧失了。当公民尽全力使国家还未落入敌人之手时,他们践行的是相互达成的个人要提供服从的协议;而在现在这种国家已落入敌人手中的情况下,他们必须尽全力去践行他们宁死不降的协议。再次,在君主制中若没有继承人出现(δημοξ[人民]或贵族群体不可能出现不存在的情况),那所有公民都摆脱了义务,因为当人不知道他要对谁负有义务时,就不会被看成是负有义务的。在这种情况下履行义务已不可能。在这三种情况中,所有公民都从公民的服从退到了所有人拥有所有物的自由中,也即退到了自然的自由中,野兽的自由中。[因为自然状态与公民状态的关联、自由与服从的关联,和欲望与理性、兽与人的关联是同样的。]但除此之外,公

民个体也许还可以经由掌握主权的人的意志合法地摆脱服从,也即去国外生活。这可以以两种方式出现:或者通过批准,人们自愿离去,到别国生活;或者通过主权者的命令即流放。在这两种情形下,他都不再受他以前的国家的法律制约,因为他现在所受的是他新居的国家的法律的约束。

注 释:

[1]多数人会说权力是不应该被分割的,但他们又确想让权力受到制约,将其保持在某种限度内。这并无不当。但如果当他们说到"受制约的"和"被限制的"时,是将这些词理解成"被分割的",那他们所作的就是难以实现的区分。我自己不仅愿意君主而且也愿意执政集体不要出错,牢记住他们的义务并保持在自然法和神的律法所施加的限制内。但作这种区分的人却是想让主权受其他人的限制和制约。既然制约者若没有与受制约者分享权力的话就不可能出现这种情况,所以,它就是权力的分割而非限制了。

第八章

论主人对奴隶的权利

1. 在上两章中,我们一直在说按约产生的国家,也即根据许多人的协议而产生的国家,这个协议使他们彼此约束,相互担保信用。下面要讨论的题目是自然的国家[Civitas naturalis],也可称之为以力[Aquisita]建立的国家——因为这种国家是通过自然的力量或强力建立起来的。这里最重要的是,了解对人的人身支配权利是通过何种方式取得的。凡获得这种权利的地方,就存在着一种缩微的王国,做一个君主就意味着对许多人身建立支配。那样说来,一个王国就是一个放大的家庭,而一个家庭则是一个缩微的王国。我们假设再次回到自然状态,将人看成像蘑菇一样刚从地上冒出来,彼此不受约束地成长起来。只有三种方式使某个人可以建立对另一个人的人身支配。第一种是,为了和平与相互安全的缘故,他们通过相互订立的协议,让他们自己接受某个人或群体的统治[ditio]和支配。我们对此已经讨论过了。第二种方式是,一个人在战争中被俘虏或击败,或对自己的力量产生了绝望,他[为免一死]而向胜利者或强势者承诺服侍他,按他的命令做一切事。在这种契约中,失败者或弱势的一方所接受的好处是得

以求生，而在人的自然状态中，生命可以经由战争期间的权利而被剥夺。他所承诺的好处是听命和服从。通过这种承诺，被征服者为胜利者尽可能绝对地提供服务和服从，除非是有违于神的律法的事。任何一个在知道那些命令是什么之前就有义务服从某人命令的人，完全不受限制地受缚于这个人的所有命令。从这点可说，那个如此被约束的人就是奴隶[servus]，而那个约束他的人就是主人。建立对人身的权利的第三种方式是通过代继[generatio]，我们将在下一章来讨论它。

2. 不是每个幸存的战俘都被看成是与主人订立了协议的，因为不是每个人都能被信任，给他留下足够的自然自由，以至于他可能会逃跑、拒绝服从或给主人带来麻烦或损失——如果他挖空心思要这么干的话。一些人也做服侍之事，只不过是在工棚里或带着镣铐。他们这样不仅仅是被称作一般意义的奴隶，而是特别地被称之为工棚奴隶(workhouse slaves)[ergastuli]。今天的情况类似，serviteur[仆人]和 serf 或 esclave[农奴]有不同的含义。

3. 因此，奴隶对主人负有义务并不完全因为他得以求生，也因为主人没有让他被囚或坐牢。义务来自协议，而在协议被定义为值得信任的人所作的承诺的情况下，没有信任就不会有协议。这点显然正是我们在第 9 章中所说的。因此，除了求生外，主人还给了他在身体自由上的信任，以至于如果不是因为有他们之间的协议所产生的义务和约束的话，奴隶不仅可以逃跑，甚至还可以杀掉主人。

4. 那种被囚在牢中、工棚或镣铐中的奴隶并没有被包含在上面所给的奴隶的定义中，因为他们服从是为了避免被打，而不是基于协议。因此，如果他们逃跑或杀死主人的话，

他们的行为并不是在与自然法作对。因为用镣铐来囚禁[vinculis ligare],这一点表明那个囚禁他的人已假设了他是不会真正受任何义务[obligatione]约束的。

5. 因此,一个主人对没戴镣铐的奴隶的权利和支配并不少于戴镣铐的奴隶,因为他对两者都拥有无以复加的支配。他说起他的奴隶与他说起任何其他有生命或没生命的东西时同样是:"这是我的。"故而,在奴隶成为奴隶前属于他的任何东西后来都属于他的主人,而奴隶所获得的任何东西都是为主人获得的。因为一个人有权利在他高兴的时候调遣一个人的人身,他就能调遣这个人身所能调遣的一切。因此,奴隶没有什么东西能够属于他自己而不属于主人。不过,奴隶通过主人的分配的确可以获得他自己的财产或支配权,但这只是在他可以保有并保护这些不属于其他奴隶的东西的意义上说的。同样地,前面已经表明,一个公民没有什么可以只属于他自己而不属于国家或主权者的财产,但每个公民的确可以有不属于别的公民而属于自己的东西。

6. 因此,奴隶本人以及他所有的一切都是主人的,而每个人凭自然权利可以随心所欲地调遣他自己的东西,因此,主人就能将他对奴隶的支配权卖给别人,或按照主人的意思将这种支配权抵押或转让出去。

7. 而且,上面在按约产生的国家中说到有关臣民的东西,即统治者不会对臣民背信,这一点也适合主人对奴隶,因为奴隶已经使他们的意志服从于主人的意志。无论主人做什么,都已得到了奴隶的同意,因此就不会对这些同意这样做的人背信。

8. 但无论是通过抓捕还是通过自愿的屈从,如果发生

了主人成为别人的奴隶或臣民的情况，那么，那个人既是这个主人的主人，也是其奴隶的主人。他成了奴隶最高的主人，在他们以前的主人之上的主人。既然奴隶的财产及其人身都属于主人，那原主人的奴隶就成了新主人的奴隶，而居于其间的主人如果没有最高主人的命令就不能对他们做什么。这就是为什么在一个国家中当主人对奴隶的权力处于绝对的时候，这种权力被认为是来自自然权利的缘故，即它不是民法所确立的，而是在此之前被确立的。

9. 奴隶免于服务的方式与按约建立的国家的臣民免于臣服的方式是同样的。首先，如果主人给了他自由(因为奴隶将权利转让给了主人，而主人也可以将它还给他)，这样一种自由的赠送就被称作是"解放"。这与国家给公民迁居到别国的权利是类似的。其次是发生主人驱逐奴隶的情况，在一个国家中，这被称作是"流放"。它与奴隶的解放在效果上并无差别，只是在方式上不同。一种是把自由作为一种惩罚而给予，而另一种则是把自由作为一种恩惠而给予。无论哪种情况，支配都告终结。再次，如果是奴隶被俘虏了，新的主人就将取消老主人的权利。因为奴隶就像别的东西一样是通过战争获得的，如果主人要奴隶归属他的话，他就理应保护他们。第四，奴隶因为不知道主人的继任者而获释的情况。比如，如果他的主人死了，而他没有留下遗嘱，也没有继承人。如果人不知道他该为谁服务的话，那他就被认为不负有义务。最后，一个戴着镣铐的奴隶或以任何方式被剥夺了身体自由的奴隶，可以从依赖于协议的义务中解脱出来，因为对订立协议的人没有信任，就不会有协议。而没有给予信任，就不会违背信任。一个服务于另一人的主人不可能在奴隶还继续为最高主人的权力所掌握时就解放他，因为如前所述，这种奴隶不

是他的，而是最高主人的。

10. 人们获取对不具理性的动物的权利的方式与获取对人的人身权利的方式是同样的，都是通过自然的强悍和力量。在自然状态中，因为处于所有人对所有人的战争状态，任何人凡在似乎对他有利的时候就可以合法地降服乃至杀死他人。这种情况在对付动物时要常见得多。这就是说，一个人可以按照他的意思通过约束那些能被驯化或利用的动物来使之服务于人，并继续向为害人类的动物开战，捕获它们，杀死它们。对动物的支配起源于自然权利而非神的实定权利。如果在《圣经》发表前不存在这种权利，就不会有人合法地捕食动物，除非神在《圣经》中已昭示了的。这样，人的生存条件肯定会恶化，因为动物可以无知无觉地吞食他们，而他们却不能吞食动物。因此，动物可以凭借自然权利吞食人，而人也可以依据同样的权利吞食动物。

第九章

论父母对孩子的权利兼论世袭制王国

1. 苏格拉底是一个人,因而也是一个动物——这是有效的推理,是不言自明的。要认识到这个断言的真理性,所需要的全部东西就是对"人"这个词的理解,因为动物就在人这个定义之中。每个人都可以将这个缺失的命题提出来:"人是一个动物。""索斐瑞斯克斯(Sophroniscus)是苏格拉底之父,因此也是他的主人。"这句话也许是一个有效的说法,但不太显白,因为主人并不在父亲的定义中。要使之显白,就需要说明父亲与主人之间的关系。那些过去试图证实父亲对孩子的支配的人仅仅是讨论到了代[parenthood],好像我所生的就是属于我的这一点是不言自明的。这仿佛是说,如果某个东西是三角形,那不用推理显然就明白,三角形的角之和等于两个直角之和。此外,因为支配即主权是不可分割的,所以没有人能一仆二主,但代则要求两个人——男人和女人——的合作,这样一来,支配就不可能完全是代本身所要求的。因此,我们在这点上得仔细地考察父亲支配权的起源。

2. 这样一来,我们就得回到自然状态中。在这种状态

中，因为自然的平等，所有成年人都被看成是相互平等的。在那里，凭借自然的权利，胜利者就是被征服者的主人；因而，凭借自然的权利，对婴儿的支配权首先属于最早以其权力拥有他的人。显然，一个新生儿先在他母亲而非别人的权力中，其结果就是，她可以按照她自己的意思、依照她自己的权利来养育或遗弃他。

3. 如果她养育他，她就被看成是在以下条件下才这样做的：他长大后不会成为她的敌人（要知道，自然状态是战争状态），即条件是他会服从她。因为从自然的必然性而言，我们都欲求对我们来说是好的东西。所以，无法想象任何一个什么人给了某人生命，而这个人长大后却可能有力量并有权利成为他的敌人。现在人人相互为敌，即谁也不听从谁，谁也无法命令谁。在这样一种自然状态中，每个已育妇女既是母亲，又是女主人[Domina]。有些人会说，在这种情况中，由于男性的优势，主人不是母亲而是父亲。这种说法是不成立的，其原因是自然力量的不平等是太小了，以至于无法使男人不用战争就能获得对女人的支配。习俗也并不都反对母亲的支配权，因为亚马孙（Amazons）[①]般强悍的妇女历史上就曾进行过对敌人的战争，并按照她们高兴的方式掌握着她们的后代。今天在一些地方还有妇女掌握统治权的。母亲在孩子上的决策不是由她们的丈夫而是她们自己作出的。她们无疑是凭借着自然权利这样做的，因为统治者如前所述是不受民法的约束的。还有，在自然状态中，不可能知道谁是孩子的父亲，除非是母亲向他指出。因此，孩子就属于母亲愿意指认的什么人，因此他就是属于母亲的。故而，对孩子原初的支配权是母

① 我国传说中的月氏女儿国，由女子临阵作战。 ——中译者注

亲的;孩子是站在母亲一边的,而男人与别的动物没什么两样。

4. 对孩子的支配权是以不同的方式从母亲传到别人那里的。首先是她通过放弃她的孩子而抛弃或放弃了她的权利的情况。那个养育这个弃儿的人就有了与母亲曾有过的同样的支配权。从母亲给孩子生命[不是通过生育而是通过抚育]这点来说,她因为遗弃他而放弃了权利,因此,这个生命因为她的生育而对她所负的义务就被遗弃行为所取消了。这个孩子若被人救了下来,一切就得归于那个通过抚育来救他的人。他就对养母负有养子的义务,对主人负有仆从的义务。即使是在自然状态中,在所有东西属于所有人的情况下,这位养母也可以声称拥有这个孩子(当然,别的人也有同样的权利),尽管这个孩子并不能合法地将他自己转让给养母。

5. 其次,如果一个母亲在战争中被俘虏了,那她的孩子就属于俘虏她的人,因为既然他对她的人身有支配权,也就对她的一切包括孩子在内都有支配权。这一点我们在上章第5节中说到过。再次,如果这个母亲是一个国家的公民,那个国家的主权者就对她的孩子有支配权,因为他也是这个母亲的主人,而她有义务在一切事情和东西上都听从统治者。第四,如果一个母亲与一个男人共同生活,其条件是权力由男人来掌握,那他们共同的孩子就属于父亲,因为这个男人对母亲有支配权。但如果是掌权的母亲愿意通过屈从男人而拥有孩子,那这样出生的孩子就属于母亲,因为母亲如不失去权力,就不可能以别的方式拥有孩子。但一般来说,如果一个男人和一个女人的关系是一个人屈从另一个人的权力的结合体的话,那么,孩子就属于拥有权力的那一方。

6. 但在自然状态中,如果一个男人和女人成了伴侣关系[societas],谁也不屈从谁,那他们的孩子仍属于母亲,除非另有协议,其原因我们在第3节中已谈到了。因为一个妇女可以通过协议按她高兴的方式去处置她的权利,就像亚马孙妇女所做的那样。她们与邻人生下孩子,将男孩给邻人,将女孩留给自己,这都是按照协议来做的。但在一个国家中,如果一个男人和女人订立契约生活在一起,那任何孩子生下来就属于父亲,因为在所有国家中,家庭统治的权力都属于男人,因为国家是由家庭中的父亲而非母亲建立起来的。而这样一个契约,如果与民法是一致的,那就叫婚姻。但如果他们只是同意姘居,那孩子就依照不同国家不同的民法可以属于父亲,也可以属于母亲。

7. 我们在第3节中说过,母亲是孩子原初的女主人,而父亲或其他人成为孩子的主人都是从她那里而来的权力。因此,显然地,孩子之从属那些养育他们的人,就如同奴隶之从属主人或国家的主权者一样。而只要孩子还在父母的权威之下,那父母就不可能对孩子背信,孩子摆脱服从的方式与奴隶和臣民得到解脱的方式是同样的。孩子的解放和脱离关系与奴隶的解放和流放是同样的。

8. 一旦家中的父亲缺乏作父亲和主人的权威,一个获得解放的孩子或奴隶就不会像从前那样恐惧他,也不会像从前那样尊重(真正发自内心的尊重)他了。因为正如我们在上一篇中所说的,尊重可以说是将另一个人的权力放在很高的价值尺度上。我们难以想象,解放者会力图将被解放的孩子或奴隶完全抬高到他自己的地位上,以至于孩子或奴隶不大听话,凡事都按照与他平等的方式来处理。因此,我们总是可

以认为，任何从臣服中解脱出来的人，无论是孩子还是奴隶还是殖民地居民，至少从外在的表示上都承认这一点，即上层人士通常要受下层人士的尊重。因此，尊重父母的法则就是符合自然法的，其基础不仅仅是感恩而且也是同意。

9. 那么，有人会说，自由人或公民与奴隶的差别到底在哪里呢？就我所知，没有哪位著作家解释过自由和奴役是什么。自由通常被看成是可以按自己的自由意志不受惩罚地做任何事情。不能这样做就被看成是奴役。但在一个国家中不可能是这样的，或者说奴役与人类的和平共存，因为没有哪个国家不存在统治的权力和强制的权利。自由[按定义来说]不过是缺乏对运动的阻碍。就像水在容器里是不自由的，因为容器是它流溢的阻碍，而只有打破这个容器它才能获自由。所有人都或多或少有自由，因为他或多或少有行动的空间。甚至一个被关在大监狱的人也比被关在小监狱的人的自由要多点。一个人也许在一个方向上是自由的，而在另一个方向则不然，就像旅行者被栅栏和围墙阻止去践踏路边的葡萄园和作物一样。这种阻碍是外在的和绝对的。从这个意义上说，所有奴隶和臣民都是自由人，他们并没有被带上镣铐或投入监牢。其他阻碍则是权宜行事的，它们并不是绝对地阻碍运动，而只是由我们自己的选择所引发的阻碍，就像不会有人阻止船上的人自己跳进海中，如果他自己想这么做的话。也就是说，一个人能够进行运动的方式越多，他所有的自由就越多，而这就是公民的自由之所在。无论是臣民还是家中的孩子或奴隶，没有人会因为面临国家或父亲或主人要惩罚他的威胁（无论这种威胁有多严重），而不去尽其所能、竭尽全力去做一切对保护他的生命和健康所必需的事情。我找不到理由说奴隶因为缺乏自由而发出抱怨，除非是下面这种情况：他付

出了接受统治的代价，却无法阻止自己遭到伤害，无法保持他由于战争、厄运甚至自己的懒散而可能失去的生命、食物及所有其他为生命和健康所需的东西。任何一个被受惩罚的威胁阻止他去为所欲为的人，他不是被奴役所压制，而是在被统治，以使生命得以维系。在每个有奴隶的国家和家庭，自由的公民和家中的孩子比奴隶所多出的东西在于，他们可以在国家和家庭中从事更受尊敬的服务，享受更多的休闲。自由民和奴隶的差别在于：自由公民是只为国家服务的人，而奴隶同时还要为公民服务。所有其他的自由都脱离了国家的法律，为统治者所不轻易采纳。

10. 家中的父亲、孩子和奴隶，通过父亲的权力而联合成一个法人，这就叫“家庭”。如果一个家庭的孩于和奴隶数量增加到如此大的地步，以至于没有一场难料后果的战斗就不可能压服他们，这就叫“父系制王国”。它在起源和形成的方式上不同于按约建立的君主国，因为它是靠力建立的。但它在形成后，就有了与后者相同的财产，两者在统治权利上也是相同的。我们不必对它们分别来讨论。

11. 我们已经解释了主权赖以形成的权利。现在我们必须简要地讨论主权赖以持续的权利。这种使主权得以持续的权利被称之为“继承权”。在民主制中，主权掌握在人民手中，因此只要还有公民，主权就一直在同一个人格手中。因为人民是没有继承者的。类似地，在贵族制中，当一个贵族死去，另一个会被其他人安排去接替他的位置，因此也没有继承的问题，除非他们在同一时间都死去了。我想这是绝不会发生的。那么，只有在绝对君主制中才会出现继承权问题，因为只在一段时间内掌握主权的君主实际上并不是君主，不过是

国家的大臣而已。

12. 首先，如果君主用遗嘱安排了继位者，那这个被安排的人就可以即位。因为如果君主是被人民安排的，那他就有人民所拥有的对国家的所有权利，正如我们在第7章第2节中所说。因此，凭借着人民赖以选择他的同一个权利，他也可以选择其他人。在世袭制王国中的权利与在按约建立的王国的权利是同样的。因此，每个君主都可以用遗嘱来任命他的继位者。

13. 但人们可以通过遗嘱转让给别人的东西，他在有生之年也可以将它赠送或卖掉。因此，无论他将主权传给谁，无论是送还是卖，都有权利。

14. 但如果他在有生之年没有通过遗嘱或别的方式向大家表示希望谁继位，我们首先假定，他并不希望国家回到无政府状态或战争状态中，也就是说，回到让公民毁灭的状态。我们这样假设，一方面是因为他要那样做不可能不违背自然法，而他在良心的法庭上要受自然法的约束，要做一切为和平所必要的事；另一方面则因为如果他那样希望的话，是很难让公众知道的。其次，我们必须从传达他的意志的角度来考虑继位者，因为权利是按照这位父亲的意志来传递的。那就是为什么人们会认为，他希望他的臣民在君主制的统治而非别的统治之下的缘故。因为他已经通过他自己的统治范例表示了对那种统治形式的推崇，他后来也没有用否定的言词或行动对之进行谴责。

15. 而且，所有人因其自然的平等，宁愿提升那些会对他们带来荣誉和荣耀的人，而不是其他人。在他死后，一个人不是从别人而是从他的孩子的权力中得到更多的荣誉和荣

耀。因此，父亲就更想提升他自己的孩子而非别人。可以理解，未留下遗嘱的父亲的愿望就是让他自己的一个孩子成为他的继位者，但只有在没有其他更明确的表示的情况下才能这样理解。在经历几次继位以后，习惯就会成为这种行动的导引。如果没有人对这种继位方式说什么，那就被认为是认可了王国的这种习惯。

16. 在几个孩子中，男性优先于女性。刚开始也许是因为，在通常情况下(尽管不是所有情况)，男性更适合处理规模巨大的事务特别是战争，而后来这就成了一种传统，成了没人反对的东西。因此，父亲的愿望就可以按照对他们有利的方式来解释，除非是在不同的传统中或其他明确表示相反意见的情况下。

17. 在男孩中，继位的是长子。因为男孩都是平等的，而权力又无法被分割。如果有年龄上的差别，长子最适合，因为从自然的判断而言，年龄大一些会更明智些(这是通常的情况)，加之又没有别的判断标准。但如果所有的兄弟都被认为是平等的，继位者就会根据抽签来决定。有一种自然的抽签方式，即长嗣继承权，长子优先。没有人有权威判断这种事情是否应该用这种抽签方式或别的方式来决定。这种讨论也同样适用于在女孩中的长女优先权。

18. 但如果没有孩子，权力就会传给兄弟姐妹，其理由与如果有孩子的话就会让孩子继位的理由是相同的。在自然上最接近的被认为是感情上最亲近的。而兄弟又优先于姐妹；类似地，年龄大的又优先于年龄小的。其理由同上。

19. 继承权利的继承是按照与对权力的继承相同的秩序来安排的。如果长子先于父亲而死，那他就被认为是将他

的继承权传给了他自己的孩子，除非他的父亲另有决定。因此，孙子和孙女优先于他们的叔婶辈。可以说，所有这些事情就是这样进行的，除非为这个地方的习惯（而其父亲被认为是同意这种习惯的）所阻碍。

第十章

比较三类国家的弊端

1. 我们已经说明了什么是民主制、贵族制和君主制。我们现在必须来对它们作比较，看看它们谁更适合保存公民的和平及为他们获取好处。但首先让我们从总的方面来比较一下国家的利弊[commoda & incommoda]，以使大家不会相信每个人随心所欲地去生活比组成一个国家更好。在国家这个框架[statum civitatis]之外，每个人的确有着最完全的自由，但这自由对他并没有什么好处。其原因是，他因为有自由而可以按照自己的自由意志去做一切事情，但他也因为有自由而在一切事上都与别人的意志发生遭遇。一旦形成了一个国家，每个公民既保持了他在和平中过得安宁所需的自由，又取消了别人的某些自由，使他足以摆脱对别人的恐惧。在国家之外，每个人对一切都拥有权利，但其前提是他也许什么都无法享有；而在国家中，每个人都安全地享有有限的权利。在国家之外，任何人都可能被其他人杀死或抢掠；而在国家中，只有一个人能杀死或抢掠任何人。在国家之外，我们只有靠自己的力量来保护自己；而在国家中，我们受所有人的力量的保

护。在国家之外,没人能确定他的勤劳会有什么结果;而在国家中,所有人都可以确定这点。总之,在国家之外,是激情、战争、恐惧、贫穷、龌龊、孤独、野蛮、无知和残暴的王国;而在国家中,是理性、和平、安全、财富、光彩、交往、高雅、科学和仁厚的王国。

2. 亚里士多德(《政治学》7·14)说有两类政体,一类是为统治者的利益着想的,另一类是为被统治者的利益着想的。这好像是说当公民被严酷相待时是一类国家,而当他们被温厚相待时又是另一类国家。我们不能同意他的说法,因为政体本身的有利和不利对统治者和被统治者是同样的,是两者所共享的。一个特定的公民由于自己的不幸、愚蠢、疏忽、无知或奢侈而面临的不利也许不同于统治者的不利,但它们并非某个政体的不利,因为它们可以出现在任何国家中。如果发生同样的事是因为一开始建立国家时的方式,那它们的确可以被称之为这个政体的不利,但这些不利对统治者和公民是共同的,就像政体的有利对他们是共同的一样。首要的、最大的有利之处是和平与防卫,这对两者都是共同的,无论是统治者还是被统治者都要用公民联合起来的力量保卫他们自己的生命。而在一个国家中会发生的最大不利是公民集体性的相互屠杀,这来自于无政府状态,它对主权者和每个公民都是破坏。其次,如果主权者从公民那里敛财无数,以至于公民无法让他们自己及其家庭填饱肚子、保持体力,那对统治者与对被统治者是同样大的不利,因为无论统治者怎么富,他没有公民在体力上的帮助就不可能保持他自己的财富和权力。但如果他敛取的钱财只是进行统治所需要的,那对他自己和对公民是同样有利于他们共同的和平和防卫的。假如公民个人并没有被榨干到这个地步,即他们不再可能通过艰苦的劳作去

获得他们维系身心所需的东西，那我们就无法想象，公共财富怎么可能构成对公民个人的不利，因为若是那种情况，也会影响统治者自己的利益。这种情况并不是出自对政治秩序的这种糟糕的设计，而出自对设计良好的国家的拙劣管理。

3. 君主制是这些国家类型——民主制、贵族制和君主制——中最佳的。我们可以通过详细地比较它们的利弊看到这一点。我们不用去管某些将君主制在我们面前呈现为被偏爱的政体形式的论述，因为它们不是根据理性而是根据例证和箴言来作出的。这些例证和箴言包括：宇宙是被一神所统治的；古代人更喜欢君主的形式而非别的形式，他们把众神的统治都归于朱庇特一人；在万事的开端，在国家的开端，君主的决定就是法律；被宇宙中的神所确立的父系统治是君主制的[统治]；其他政体是在君主制毁于反叛后，由人工[1]修补君主制的瓦砾而成的；神的子民活在君主之下。

4. 存在着那些反对一个人进行统治的人，这恰恰因为这种反对是从一个人的角度出发的。这仿佛是说这样一种情况才是公平的，即在这么多人中，任何一个人都不应该拥有突出的权力，以至于他可以按自己的意思来决定其他人的命运。显然，如果他们可能的话，都想躲开一神的统治。正是嫉妒说明了对一人[统治]的这种反对——人们意识到了一个人[统治]就拥有了所有人想要的东西。同样是这些人以同样的理由认为，如果是少数人统治，也是不公平的，除非这少数人是或者被期望是多数人的代表。因为在所有人中没有平等的权利，这是不公平的，故而，贵族政体也是不公平的。但我们已经说明，平等状态就是战争状态，因此，不平等是在得到每个人的同意的情况下被引进来的。所以，在某个人所拥有的更

多东西是我们自愿给他的情况下，人们不应该再把不平等当作是不公平的状况。一个人统治(the rule of one man)的不利后果不是单个[人]进行统治(the rule of one)的后果，而是一个人统治(the rule of a man)的后果。因此，问题在于，一个人或几个人进行的统治是否会给公民带来更大的不利。

5. 但我们首先得反对这种看法，即如果国家是由一个共同的主人所统治的无数奴隶组成的，就根本否认它是国家。我们在第5章第9节中将国家定义为一个由若干人构成的人格，因为有这些人自己的同意，他的意志就被看作他们所有人的意志，以至于他可以为了共同的和平和防卫而动用个人的力量和资源。就在这一节中，我们说，当若干人的意志被包含在一个人的意志中的时候，是存在着一个人格的。而我们在第8章第5节中又说，每个奴隶的意志被包含在他主人的意志中，以至于主人可以随心所欲地使用他们的力量和资源。故而，一个主人和许多奴隶所构成的正是国家。任何人反对这一论述，完全就是在反对国家由父亲及其孩子构成，因为奴隶在没有孩子的主人的情形中正是孩子的位置。奴隶既是主人的荣誉，又是主人的护卫，他们对主人的服从正像孩子对父亲的服从一般。我们在第8章第5节已谈到了这点。

6. 主权权力的一个弊端是主权者在抽取钱财上可能会超出公共费用之所需。这些公共费用包括维持公务人员的费用、修建和维护要塞的费用、开战的费用，以体面的方式维持主权者家庭的费用。他也可能随心所欲地敛财来满足他的孩子、亲戚、宠幸者乃至谄媚者。我们得承认这是个弊端，但它是一种在每类国家中都可见到的弊端，而它在君主制中比在民主制中更可以被容忍。因为，即使一个君主真的选择去

让那些人富裕，他们中的人数毕竟不会多，因为他们依靠的是同一个人。而在民主制中有大批蛊惑民心的政客，即那些对人民有影响的演说家（这样的人很多，而且每天都有新人出现），他们都有孩子、亲戚、朋友和讨好者，这样，要被填饱贪欲的人就会特别多。个人不仅尽可能地想要使他们的家庭富裕、有权、辉煌，而且想用恩惠来拉拢别人，以巩固他们自己的位置，因为一个君主的大臣、家仆和朋友不会很多，他可以在不牺牲公民的情况下，通过给那些人提供在战争和和平中的职位来或多或少地满足他们。而在民主制中，要去满足的人数太多，而且还总是有新的需要满足的人数在出现，因此，要满足他们就不可能不去剥削公民。尽管君主会提拔不值得提拔的人，但他并不想经常这样做；而在民主制中，可以认为所有的演说家总想这样去做，一个简单的原因在于，他们不得不如此，否则，若只有少数人如此行事，那他们的权力就会逐渐变成不仅令演说家而且令国家感到忧惧的东西。

7. 主权的另一个弊端是始终存在对这样一种死亡的恐惧，也即每个公民当他想到，掌握主权的人不仅可能因为他的任何冒犯行为而对他实行这个主权者所高兴采取的任何惩罚，而且还可能出于发怒和贪婪将无辜的、没有违反任何法律的公民处死，因此，他就不可避免地要产生这种恐惧。事实上，无论它在哪里发生（只有此事实际发生了而非此事发生的可能性，它才构成弊端），在每类国家都是一个很大的弊端。但过错是统治者的，而不是政体的。不是尼禄（Nero）[①]的所有

① 尼禄（公元37—68）：公元54—68年为罗马皇帝，即位初期施行仁政，后转向残暴统治，处死其母及其妻，因内乱逃离罗马，途穷自杀，一说被处死。

——中译者注

行为都是君主制的实质表现。事实上,公民在一个人统治时比在人民统治时要更少受不该受的惩罚,因为君主发怒的对象只是那些因为不明智的建议或傲慢的言词而带来麻烦的人,或那些当面要顶撞他们的人。但他们可以确保一个公民在权力上胜过另一个公民并不会产生危害。因此,当尼禄或卡里古拉(Caligula)[①]掌权时,并没有人会遭受不该受的惩罚,除非是那些他所认识的人,即侍臣或那些掌握着某些要害位置的人;也不是这些人的全部,而只是手里有某种引起他觊觎的东西的那些人。是那些令他心烦或对他傲慢无礼的人才会受到他的惩罚。因此,在君主制中,无论统治者的性格是怎样的,任何一个想要安静度日的人都是可以免于危险的。只有贪欲会带来危险,而没有贪欲就不会被强权者不公地对待。但在存在大众支配的地方,可能尼禄的数量多得像蛊惑人民的演说家的数量一样。每个演说家所能操纵的权力与人民本身所能操纵的权力是同样大的。他们达成了一种默契,即彼此对对方的贪欲睁一只眼闭一只眼(因为今天轮到我,明天就轮到你了),当他们中有谁将无辜的公民同胞随意地或基于私愤而处死时,就会起而对这个处死公民的人进行庇护。此外,私人权力总有某种限度,超越了这个限度,就会给国家带来灾难。因此,君主有时必须采取手段弄清哪个源头不致产生对这个国家的危害。在权力的来源一直是财富时,他们就通过削减财富来削弱权力;在权力的来源一直是普遍的恩惠时,他们对那个有权者本人不用找别的什么指控理由就会除掉他。在民主制中同样也在有规则地发生着同样的事。雅典人常常

① 卡里古拉(公元12—41),公元37—41年为罗马皇帝,专横残暴,处决将他扶上皇位的禁卫军长官,屠杀犹太人等。后被刺杀。——中译者注

未加指控就用陶片放逐制度(ostracism)[1]将有权者放逐,就仅仅因为被放逐者的权力。而在罗马,那些通过恩惠在平民寻求拥戴的人被处死,其理由就是他们旨在夺取王位。民主制和君主制在这一点上一直是相同的,但它们的声誉却不同。声誉来自人民,被多数人所做的事则被多数人所支持。某件事若人民做了被看成是政治策略[politia];若君主做此事,则被说成是出于对人民的美德的嫉恨去做的。

8. 有些人认为君主制比民主制的有利之处更少,因为在君主制下所拥有的自由比在民主制下少。如果自由指的是解除基于法律即人民的指令的服从,那在哪里都无自由可言——无论是在民主制中,还是在任何别的国家类型中。如果将自由理解成法律少些,被禁止的事情少些,那种若缺乏就不会有和平的东西少些,那我不认为在民主制中比在君主制中有更多的自由。君主制可以像民主制一样合法地与这种自由并存。即使将自由用最大号的字母刻在城邦的大门和城堡上,那也不是公民个人的自由,而是城邦的自由。将它刻在大众统治的城邦并不比刻在君主制统治的城邦中更相宜。当公民个人即臣民要求自由时,他们以自由之名所要求的并不是自由而是支配;但由于他们的无知,他们从来看不到这点。如果每个人将他为自己所要求的自由也应允给别人,就像自然法所要求的那样,那么,自然状态又回来了,即所有人都有权做一切事情;而如果他们了解那种状态比公民的任何服从都要糟的话,那他们就会弃之如敝屣的。如果任何人要求他应

---

① 陶片放逐制度:古希腊的一种政治措施,由公民将所认为危及城邦安定分子的名字写在陶片或贝壳上进行现代意义上的投票,愈半数者被放逐10年或5年。这种制度约在公元前417年废止。——中译者注

该独占自由，而其他人都受限制，那他所要求的难道还不是支配吗？一个能摆脱所有约束的人，就是所有受约束者（无论人数多少）的主人。因此，在民主国家中，公民并不比在君主制中享有更大的自由。人们之所以会有这种印象，是因为他们平等地参与公共事务并分享权力[imperium]。在权力属于人民的地方，公民个人就其是掌握主权的人民的一部分而言都分享了权力。就他们在选举行政官员时有平等的投票权而言，他们平等地参与了公共事务。这就是亚里士多德以他那个时代的方式将权力说成是自由的含义（《政治学》6·2）："在平民政体的定义中就包含了自由。这是他们常说的，好像在这种政体之外就没有人是自由的了。"我们从这也许可以推断，那些哀叹在君主制中失去了自由的公民之所以苦恼，仅仅是因为他们没有被召去在国家统治中一试身手。

9. 但也许有人为此会说，平民政体比君主制可取得多，因为在平民政体中，每个人都理所当然地参与管理公共事务，每个人都得以公开地展示他在考虑最困难、最重要的事务上审慎的知识和雄辩的能力。因为爱赞扬是人的天性所固有的，所以，对所有那些在这种才智上高出别人或自以为高出别人的人来说，它是最有吸引力的东西。而在君主制中，获得赞扬和地位的大门对多数公民来说是关闭的。如果这不是君主制的弊端，那什么是它的弊端呢？让我来告诉诸位，看到不是我们而是我们瞧不起的人提出的建议得到采纳；看到我们的智慧当着自己的面被人忽视；在虚荣所引起的后果难料的争斗中结下冤仇；因意见分歧而恨人或被人恨（无论输赢，这都是无法避免的）；我们展示自己的计划和宏愿，却被认为没有必要，自己也一无所获；忽视我们的私人事务——这些都是君主制的弊端。但是，失去绞尽脑汁对付别人的机会，不管这种

争斗在聪明的辩论家看来多么愉快，对于他们却不是弊端，除非我们说，禁止争斗对于勇士来说是个弊端，理由仅仅是他们从中享受着乐趣。

10. 为什么议事的效果在大规模的会议中不如在私人顾问中，这也有许多原因。一个原因是，对任何国家安全事务的正确审议都要求掌握有关内政和外交事务的知识。内政指的是：用以供给和保卫国家的资源及其来源；适合建防御工事的地方；招兵和带兵的方法；人民对君主或国家的统治者的心理感受；诸如此类。外交事务指的是：各邻国的规模和权力基础；各邻国对我们的有利和不利之处；他们对我们的态度和他们彼此的态度；他们平时的政策的形成。在组成大规模会议的众人中，只有极少数的人有这些事务的知识，其余多数都是没有经验的，更不用说是无能的了。所以，除了令人讨厌外，众多的审议者怎能用他们愚蠢的看法来推进政策呢？

11. 一个大的群体不适宜进行审议，其另一个原因是，每个成员都得作长篇的、持续的发言，以表达他的观点；他还得用他的雄辩来使发言尽可能地让观众感到华美和有吸引力，以此赢得声誉。雄辩的任务是将好与坏、有用与无用、可敬与可鄙夸大其辞，使不义看似正义，这样似乎才符合发言者的目的。这就是劝服——无论他们这样做有多少理由，他们都不是从真实的原则出发的，而是从 ενδόξαζ 即常识出发的。一般而言，大部分常识都是错误的，它们并不想让它们的言词与事物的自然相应，而是让这些言词与人心灵的激情相应。结果，投票不是在正确的理性而是在感性的冲动基础上进行的。这并不是人而是雄辩本身的过错，因为雄辩的目的（就像修辞术的主人所教导的那样）不是真理（偶有例外）而是胜利，

它的任务不是教导而是劝服。

12. 审议在一个大规模的会议中不适宜，其第三个原因是，这种审议在国家中是派系的一个根源，而派系又是叛乱和内战的根源。当雄辩的演说家以彼此对立的建议和相互抗衡的发言正面遭遇时，被击败的发言者憎恨获胜的发言者和所有那些支持他的观点的人，好像他们都蔑视他自己的建议和敏锐的感觉似的。他尽一切努力向人们担保，他对手的政策对国家是糟糕的方案，这样，他就可以看到他的对手失去荣耀，而他自己的荣耀则得以恢复。此外，如果票数对失败者而言足够集中，如果一些人对他们的思路还比较犹豫的话，这些失败者就希望在下次的会上赢得多数，故而，他们的头目就会把他们召集拢来，私下商量如何废除刚刚通过的决议。他们打定主意自己这边参加下次会议的人要多，且最早到会上去；他们安排每个人应该说什么，按照什么顺序来讲，这样才能将那个问题重新提出来，而在他们的对手占据上风时所通过的那个决定就可能在他们的对手未向大家交代清楚的情况下被推翻。他们用来迎合人民的这种努力，就叫“派系”。当派系票数不够，但在力量上占上风或未落居下风时，他们就要努力通过武力得到他们通过雄辩和阴谋得不到的东西，内战由此爆发。但有人会说，这种情况并不必然或经常出现。我们也可以说，演说家并不必然觊觎荣耀，出色的演说家也不是常常在重大问题上都各执己见。

13. 由此可见，当立法这种最高权力寄放在这些会议时，法律就是不稳定的。它并不是随着事态的变化或情绪的变化而被改变，而是随着这样那样的派系的一大帮人是否找到了进入这个会议的路径而被改变。结果，法律就会如同海

浪一般被抛来抛去。

14. 以大会来议事存在弊端的第四个原因是,保守国家政策的秘密通常是最重要的,但这些政策却在被实行前就公开在了敌人面前。外敌非常清楚地知道,掌握统治权的人民能做什么,不能做什么,计划做什么,不做什么。

15. 由大会进行审议所存在的这些弊端说明,在民主制中比在君主制中更经常地将极重要的问题交给这种大会去讨论。从这一点来说,君主制好于民主制,而不太可能是别的结论。为什么任何人都不愿把时间花在他的私事,却要花在公事上,这只可能是因为他从自己的雄辩中看到有机会获取有见识和敏锐这种名声,可以荣归故里,与其朋友、父母和妻子共享他取得巨大成就的胜利。马尔库斯·科尔涅里乌斯(Marcus Coriolanus)从他的战争表现中得到的全部快乐就是看到他的母亲为他所获得的褒扬而高兴。[①]但如果在民主制中,人民选择将对战争与和平以及立法这种事的审议集中在某个人或少数几个人手里,而只满足于任命行政官员,即拥有不具行政权力的权威,那我们得承认,民主制和君主制在这方面是一样的。

16. 不同类的国家这些相对而言的有利或弊端,并不是基于这样一点,即把统治本身或政府的行政管理交给一个人比交给几个人好,或反过来说,将它交给多数比交给少数好。统治(government)[imperium]是一种权力(capacity)[potentia],而政府的行政管理则是一种公务(act)[actus]。权力(Pow-

① 马尔库斯·科尔涅里乌斯:罗马对沃尔西人(Volscians)的战争中的非凡的领导人。因为被指控对公民的残暴行为,他叛逃到沃尔西,并领导他们反对罗马。他母亲和妻子的恳求阻止了他攻打这个城邦。 ——英译者注

er)在每类国家都是同样的;而公务的差别,即国家的动议(motions)和行动的差别,取决于对它们的审议是来自多数还是来自少数,是来自有能者还是来自无能者。这就意味着,政体的有利和不利并不取决于国家的权威所系的那个人,而是取决于政府官员。因此,假如执掌公共事务的人有能力处理事务的话,君主就是一个妇女、孩子或婴儿,也并不构成一个国家实现良好统治的障碍。"君主若是孩子,这个王国就会呜呼哀哉",这种说法并不意味着,君主制国家比平民主义国家差;恰恰相反,它意味着,当君主是孩子时,有时确会出现许多人凭其野心和暴力将他们的想法强加给公共意图的情况,但它对王国来说只是偶然出现的不利。一旦国家是按照民主制的方式来管理的,那在很大程度上就是与人民进行统治相伴生的那些不幸状况的根源。

17. 最绝对的君主制对国家来说是最好的条件。最能明显说明这点的是,不仅君主,还有听命于人民和寡头的国家,一律都将进行战争的充分权力单独授予某个人。而那种权力是可能有的最绝对的权力。[也要注意的是,没有哪个君主合法地授予某位将军统帅军队的权力,会超过他自己对公民的权力。]因此,君主制在军营里是最好的统治方式。国家难道不正是这许多用堡垒和军队构筑起来相互对抗的阵营吗?他们所处的状态(既然不存在公共权力去制约它们,那即使在它们中存在某种不稳定的和平,也如同短暂的休战一般脆弱)不正是被看成是自然状态即战争状态吗?

18. 最后,因为臣服于某个人或会议对我们的保存是必要的,所以,我们最好的情况是臣服于某个在利益上有赖于我们的安全和健康的人。这种情况出现在我们被当作主权者

的遗产的时候，因为每个人都有着保存自己的遗产的强烈的自然倾向。君主的财富不是地产和金钱，而是公民的体能和精神活力。小国的统治权可以从金钱的角度得到很高的估价，人生钱要比钱生人容易得多，凡是注意到这些事的人，都会同意上面的说法。我们这里就不去举例说明君主心血来潮地剥夺没有任何过失的臣民的生命和财产所带来的恶果了。

19. 我们上面作的都是君主制和平民主义国家之间的比较，而没有提及贵族制。但从上面所说的那两个政体似乎可以看出，如果有这样一种贵族制，即它是世袭的，满足于去选任官员，而将审议移交给少数最适合的人，简要地说，它更近于君主的统治，而非人民的统治，那么，这种形式比贵族制的其他形式对公民个人更有益，也能更持久地存在。

第十一章

我们关于王权的说法，有《圣经》为证

1. 在第 6 章第 2 节中，我们将按约建立的国家或政治共同体的起源追溯至许多人达成的协议，其条件是显然所有人都同意它，否则就会被视为敌人。这也是摩西所建立的上帝统治犹太人的王国的起源。"你们若实在听从我的话"等，"你们要归我作祭司的国度"等，"摩西去叫了民间的长老来"等，"百姓都同声回答说：凡耶和华所说的，我们都要遵行。"(《出埃及记》19·5—8)这也是摩西在上帝之下的权力或他的总督权力的开端。"众百姓见雷轰、闪电"等，"对摩西说：求你和我们说话，我们必听。"(《出埃及记》20·18—19)扫罗的统治的开端也与此相似。"你们见亚扪人(Ammon)的王拿辖(Naas)来攻击你们，就对我说：'我们定要一个王统治我们。'其实耶和华——你们的上帝是你们的王。现在，你们所求所选的王在这里。"(《撒母耳记》上 12·12)尽管大多数人都表示同意，但他们并没有全都这样做，["有些匪徒说：'这人怎能救我们呢？'就藐视他。"《撒母耳记》上 10·27]那些不同意的人就被作为敌人处死了。"百姓对撒母耳说：'那说扫罗岂能管理我们的是谁

呢？可以将他交出来，我们好杀死他。"(《撒母耳记》上11·12)

2. 同样在第6章，第6和第7节表明，合法的审断和战争都取决于国家的主权者的意志。那就是说，在君主制中，取决于那个作为君主或国王的人。这点可在人民自己的审断中看到。"使我们像列国一样，有王统治我们，统领我们，为我们争战。"(《撒母耳记》上8·20)所罗门王的证词就与审断所有臣民是好还是坏有关。"所以求你赐我智慧，可以判断你的民，能辨别是非。"(《列王记上》3·9)而押沙龙(Absalom)说的是："王没有委人听你申诉。"(《撒母耳记》下15·3)

3. 大卫王证明王不可能受其臣民的惩罚，正如我们在第6章第12节中所说的。虽然扫罗在找寻他以将他处死，但大卫还是没有杀扫罗，并禁止亚比瑟(Abisaeus)这样做。"不可害死他。有谁伸手害耶和华的受膏者而无罪呢？"(《撒母耳记》上26·9)而当他割下扫罗外袍的衣襟时，他说："我的主乃是耶和华的受膏者，我在耶和华面前不敢伸手害他，因他是耶和华的受膏者。"(《撒母耳记》上24·7)他命令将杀了扫罗的亚玛力(Amalekite)处死，虽然那人这样做是为了赢得他的恩惠(《撒母耳记》下1·15)。

4. 《士师记》17·6所说的"那时以色列中没有王，各人任意而行"，[这好比说在没有君主的地方，就存在无政府状态或普遍的混乱，]这点可以用来证明王高于所有其他的形式，除非"王"(king)这个词也许指的不是某个人而是在主权权力位置上的某个议事会。但即使证明了这点，在主权者或掌握绝对权力者出现空缺的时候(我们在整个第6章已经努力说明了这点)，还是会发生各人为所欲为、或干他认为正确的任何事的情况。这种情况与人类的保存是不一致的。这就是为

什么从自然法的角度来说，在每个国家中都存在着主权的缘故。

5. 我们[在第8章第7和第8节中]说过，奴隶完全服从他们的主人，[我们在第9章第7节中说]孩子完全服从他们的父亲。扫罗说过同样的话。他谈到仆人时，说："你们做仆人的，要凡事听从你们肉身的主人，不要只在眼前事奉，像是讨人喜欢的，总要存心诚实敬畏主。"(《歌罗西书》3·22)谈到孩子时，他说："你们做儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的。"(《歌罗西书》3·20)就像我们把我们完全服从的事看作不违背上帝律法的所有事一样，我们在理解这里所引的保罗的话也必须把"凡事"理解成不违背上帝律法的事。

6. 为避免一点一点地去证明君主的权利，我将指出直接确立他们所有权力(即他们的臣民给了他们完全、绝对的服从)的那些段落。首先来看《新约》。"文士和法利赛人坐在摩西的位上，凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行。"(《马太福音》23·2)他说的遵行一切就是完全的服从。为什么？因为他们坐在摩西的位上，而那个位置是世俗君主而非祭司亚伦(Aaron)的。"在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以，抗拒掌权的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。"(《罗马书》13·1)既然权力在保罗的时代是被上帝所授予的，而所有的王在那时都要求他们的臣民完全的服从，所以，他们的这种权力也是由上帝所授予的。"你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君主，或是君主所派罚恶赏善的臣宰。因为上帝的旨意原是要你们行善。"(《彼得前书》2·13)保罗还对提多说："你要提醒众人，叫他们顺服作君主的、掌权的，遵他的命。"

(《提多书》3·1)到底是什么样的君主？肯定是那个时代里要求完全服从的君主吗？我们下面来看看基督自己的例子。由于基督源自大卫那里的继承权，犹太人的王国被归于他，但既然他还作为一个臣民活着，他就要向凯撒纳税并宣称他们是属于凯撒的："凯撒的物当归给凯撒；上帝的物当归给上帝。"(《马太福音》22·21)当作为一个王去行事让他愉快时，他就要求完全的服从。他说："你们往对面村子里去，必看见一匹驴拴在那里，还有驴驹同在一处；你们解开，牵到我这里来。若有人对你们说什么，你们就说：'主要用他。'"(《马太福音》21·2)那么，他这样做就是凭着他作为主或犹太人的王的权利。拿走一个臣民的财产，其根据是"主要用他"，这就是绝对权力。在《旧约》中起着同样作用的、最清晰的段落是这样一些："求你近前去，听耶和华——我们上帝所要说的一切话，将他对你说的话都传给我们，我们就听从遵行。"(《申命记》5·27)完全的服从包含在这段所说的"一切话"中。还有，对约书亚所说的："他们回答约书亚说：'你所吩咐我们行的，我们都必行；你所差遣我们去的，我们都必去。我们从前在一切事上怎样听从摩西，现在也必照样听从你；惟愿耶和华——你的上帝与你同在，像与摩西同在一样。无论什么人违背你的命令，不听从你所吩咐他的一切话，就必治死他。'"(《约书亚记》1·16)关于荆棘的比喻："众树对荆棘说：'请你来作我们的王。'荆棘回答说：'你们若诚诚实实地膏我为王，就要投在我的荫下；不然，愿火从荆棘里出来，烧灭黎巴嫩的香柏树。'"(《士师记》9·14)这些话的意思是说，如果我们不想被内战之火吞灭，就必须接受那些我们所真心尊从的王的命令。上帝自己常常通过撒母耳来说王权。"当警戒他们，告诉他们将来怎样管辖他们"等；"管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶

车"等;"必取你们的女儿为他制造香膏"等;"必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园赐给他的臣仆"等(《撒母耳记上》8·9以下)。这样的权力难道不当然是绝对的吗?但上帝自己称它是"王的权利"。似乎无人不在这种权利之下,甚至包括犹太人最高的祭司。当王(即所罗门)对祭司亚比亚(Abiatharus)说:"你回亚拿突(Amathot)归自己的田地去吧!你本是该死的,但因你在我父亲大卫面前抬过主耶和华的约柜,又与我父亲同受一切苦难,所以我今日不将你杀死。"(《列王记上》2·26)没有任何记述可以表明这让上帝不快,因为我们没有读到所罗门被训斥或他那时的为人不能为上帝所接受的句子。

第十二章

论国家解体的内因

1. 我们前面一直在谈国家形成的因素、它们所依赖的协议以及主权者对公民的权利。现在我们得简要地说说国家解体或分裂的原因。就自然体的运动而言,我们要考虑三个因素:物体能运动的内因;导致实际发生某种特定的运动的外因;以及运动本身。国家的情况与之相似。当公民进行骚乱时,我们要考虑三个方面:首先,与和平为敌的教诲和激情,个人的思想正是被这种教诲和激情赋予了某种倾向;其次,是什么样的人拉走了有反叛和暴乱倾向的人,并煽动、组织和指挥了他们;再次,这样做的方式或派系本身。毫无疑问,在使人产生叛乱倾向的教诲中,第一条就是:关于善和恶的知识是个人的事。我们承认这条在自然状态中是对的。事实上,我们在第1章第9节中已说明了这点。因为在自然状态中,每个人活着都有平等的权利,并没有通过他们自己的同意而服从于任何人的权力。但在公民状态下,这条就是错的。正如我们在第6章第9节中所说的,民法是善与恶、正义与不义、可敬与可鄙的法律,因此,我们必须接受立法者所吩咐的东西是善

的，他所禁止的东西是恶的。立法者始终是主权者——在君主制中，即君主。我们用所罗门的话证实了这点(《列王记上》11·2)。如果要遵从的善和要避免的恶确是个人决定的东西，那这些话——"求你赐我智慧，可以判断你的民，能辨别是非"(《列王记上》3·9)——的意思是什么呢？既然是王在辨别善恶，那"能这样正确去做的人就是王"、"人们不必遵从王，除非他们的命令是正义的"以及诸如此类的话就是有害的，尽管那些话是人们每天都在说的。只有给出了命令，才存在着正义和不义。因此，正义和不义的自然是与命令相关的，而行为就其自身的自然而言则是无关紧要的。什么是正义和不义的问题源自统治者的权利。合法的君主因此可以通过发命令而使他们所命令的事成为正义的，通过发禁令而使他们禁止的事成为不义的。当个人声称他们自己知道善和恶时，他们就是想要成为君主。一旦出现这种情况，国家就不可能得以维系。上帝最初的命令是："分别善恶树上的果子，你不可吃。"(《创世纪》2·17)而魔鬼最早的诱惑是："你们便如上帝能知道善恶。"(《创世纪》3.5)上帝对人的第一个责备是："谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？"(《创世纪》3.11)他仿佛在说，我告诉你赤身露体是善的，你却怎能决定赤身露体是令人羞耻的呢——除非你为自己非法侵占了关于善恶的知识？

2. 无论人做什么违背良心的事都是罪[peccatum]，因为做这种事情无视了法律。但必须作某种区分：我的罪是我作为行动者从我的角度所认作的罪，而从别人的角度所认作的我的罪，我有时这样去做本身并不是犯罪。如果我被告知去做某件对那个要我去做的人来说是罪的事，而那个人在权利上又是我的主人，那我这样做时就并没有犯罪。尽管我相

信那是场不正义的战争，如果我卷入战争是我的国家的命令的话，那我这样做并非不义。而如果我拒绝参战，声称自己知道对这个国家来说什么是正义的、什么是不义的，那我这种行为就是不义的。那些不遵从这个区分的人会发现自己每当被命令去做任何不合法的事或在他们看来似乎不合法之事时就会犯罪。如果他们遵从的话，他们这样做违背了自己的良心；如果他们不遵从的话，他们这样做又抵抗了国家的权利。如果他们行为违背了良心，这表明他们并不害怕来生的惩罚；如果他们行为违背了法律，那他们就是在做足以破坏人类社会和此世的世俗生活的事。因此，那些教导臣民说，他们若遵从在他们看来是不义的君主的命令就是在犯罪，那些人所持的观点不仅是错误的，而且有害于公民的服从。它根据的是我们在前一节所说的根本性的错误。我们通过自己来判断善恶注定了我们要犯罪，无论是遵从还是不遵从。

3. 出于同一根源的第三种煽动叛乱的教诲是，诛暴君是合法的。事实上，我们今天的某些神学家和过去所有的哲学家——柏拉图、亚里士多德、西塞罗、塞涅卡(Seneca)、普卢塔克(Plutarch)及希腊罗马鼓吹无政府的其他人——都认为那不仅是合法的，而且是值得最高褒扬的。他们用“暴君”(trants)这个词所指的不仅是君主，而且是在任何国家掌握着主权的所有人：在雅典，不仅庇西特拉图(Pisistratus)单独统治时是暴君，而且后来一起掌权的“三十人集团”也被一个个说成是暴君。这样，他们想当作暴君来诛的任何人或者是有权利进行统治的，或者是没有权利进行统治的。如果他没有权利，那他就是公敌并可以被合法地处死，但这不应该叫“诛杀暴君”而叫“除敌”(hosticide)。如果他是合法掌权的，那么，那个上帝的问题又来了：是谁告诉你他是暴君，除非你吃了我告

诉你不可吃的那棵树上的果子？你为什么把上帝推为王的人叫成是暴君，除非是你个人声称自己知道善恶？既然认识到它可以把任何王——无论好坏——都推到受这种判断的谴责、被某个刺客所谋杀的危险中去，那就容易看出，这种信念对国家尤其对君主制是多么的危险。

4. 与公民社会为敌的第四个观点来自那些认为掌握主权的人要服从民法的人。我在第6章第14节中已经表明这是个错误的观点。它之所以错误，因为国家不可能对它自己或公民负有义务。它不可能对自己负有义务，因为无人会对自己负义务。它不可能对公民负义务，因为公民个人的意志已被包含在国家的意志中，其包含的方式是，如果国家想要使它自己从这种义务中解脱出来，那公民就会这样做，因而国家是自由的。对国家而言正确的东西，也可以被看成是，对掌握着主权的人或会议而言正确的东西，因为他们就是国家，而国家只有通过他们的主权才会存在。前面那种观点与国家的实质显然不一致，因为它把关于正义和不义的知识——即判断什么东西是、什么东西不是违背民法的——交还到了个人之手。一旦一种既定秩序被认为是与法律相悖的，就不会再有服从和所有进行强制的权威[potestas coactiva]，而这种情况的出现就意味着国家实质上已遭毁弃。但这种错误观点有许多强有力的支持者（包括亚里士多德），他们认为，因为人缺乏自制，国家的主权权威应该被全部寄放在法律中。但他们似乎没有深刻地认识到国家的自然，他们认为强制权威、立法权和对法律的解释（那是一个国家必须要有的权力）都应该留给法律本身。虽然公民个人有时会在判断上与国家发生冲突并采取合法的行动来反对国家，但这显然只有在这种情况下才是得当的，即问题不在于国家能做什么，而在于国家根据某条法

律认定为什么的问题。比如,当在某种法律下存在着对公民的死刑时,问题并不是国家能否通过他自己的绝对权利剥夺公民的生命,而是它是否认定在那条法律下应该剥夺他的生命。如果他犯了法,那国家的确会这样来认定;否则,就不作这样的认定。因此,关于公民对国家采取合法的反对行动的论述并不足以证明,国家是被它自己的法律所约束的。显然与之相反,国家并不受制于它自己的法律,因为没有人会对自己负有义务。法律是为提图斯(Titus)和盖尤斯(Gaius)[①]而设的,而不是为国家所设的,哪怕野心勃勃的律师让无知者去相信法律取决于律师的法律知识而非国家的权威。

5. 第五,主权可以被分割这条教诲对国家绝对是致命的。存在着多种分割方式。一种分割的结果是在影响和平和此世利益的事上把主权授予世俗权威,而在关系到灵魂得救的事上,将主权让与其他人。但既然得救最基本的前提是正义,那这种分割的后果是,公民不是像他们应该的那样用民法来衡量正义,而是用私人和外人有关国家的命令和教诲来衡量。他们处在因迷信引起的恐怖中,故拒绝服从他们的君主。他们因为恐惧本身而陷入他们所恐惧的东西中。公民因为受永恒折磨的威胁而不再服从他们的君主,不再服从法律或不再正义,难道还有比这对国家更危险的吗? 主权的另一种分割是将战争与和平的最高权力交给某人(他们称其为君主),而把征税的权利交给别人。既然钱财是战争与和平的力量源泉,那么,这两种情况必居其一:或者,这并不是真正的分割,

① 提图斯和盖尤斯都是公元6世纪东罗马皇帝 Jusinian 命令汇编的著名法学家的学说摘录《学说汇纂》以及其他罗马法律文本中常提到的罗马公民的名字。

——英译者注

因为它给那些有权威控制钱财的人的是权力，而给别人的只是个名义；或者，这是一种分割，那么，国家就会解体，因为没有钱财，既不可能进行战争（如果有必要的话），也不可能维持和平。

6. 人们常说：信念和神圣并不是通过学习和自然理性获得的，而总是通过超自然地灌输或启示给人的。但如果这是真的话，那我就不明白，为什么我们还要被吩咐去为自己的信念提出理由，为什么不是每个真正的基督徒都是先知，为什么事实上每个人决定他该做什么、不做什么时不应该从他自己的灵感出发，而应该从统治者的命令或正确理性出发？我们又回到个人掌握善恶的知识的问题上来了。要想国家不解体，就不可能在这个问题上让步。但这个看法在基督教世界中流传颇广，以至于叛离自然理性的人几乎难以计数。这种情况是从那些头脑发狂的人开始的，他们自己从阅读《圣经》中得到了一大堆圣言，他们养成了在布道时把这些话串在一起的习惯，其布道的方式是，他们说一些没有什么意义、但对无知者而言却很神圣的话。当一个人没有理性能力却可以让他的话听上去很像圣言时，他自然就会被认为是受到神启的。

7. 危害国家的第七条教诲是，公民个人对他们的东西即财产有绝对的支配权，也就是说排斥其他公民和国家本身对那些东西的权利。这是不对的。那些有主人的人是不会有支配权的，我们在第 8 章第 5 节已谈到了。国家就其构型而言是所有公民的主人。在接受国家的约束前，人对任何东西都没有财产权利，一切东西是所有人共有的。如果你手里的这财产不是来自国家，那谁能告诉我它来自何方？因此，你已经把你的权利给了国家，国家愿意你的支配权和你的财产持续

多长，它们就持续多长。就像在一个家庭中，是父亲决定着什么东西是孩子的财产并可以拥有它多久。不过，多数声称精通公民科学的人采取的是不同的思路。他们说：我们以其自然就是平等的，因此没有理由说，为什么某个人拿走我的财产要比我不得不拿走他的财产有更大的权力。我们知道钱有时是公共防御所必需的，但那些征税的人必须对这种需要加以说明并获得我们的同意。那些像这样说的人没有看到，他们所说的程序在刚开始组成国家时就已经出现了。他们这样说仿佛他们还处在无组织的人群之中，国家还没有形成似的。他们的行为是在破坏业已形成的国家。

8. 最后一个有害世俗政体特别是君主制的因素是人们没有足够清晰地区分开人民(a people)和人群(crowd)。人民是个单一的实体，有着单一的意志；你可以将一种行动归于它。而这几条均无法用在人群上。人民在每个国家里都进行着统治；即使是在君主制中，人民也行使着权力，只是人民的意志是通过某个人的意志来体现的。而公民即臣民则是人群。在民主制和贵族制中，公民是人群，但[掌权的]议事会是人民；而在君主制中，臣民是人群，但[背谬的是]君主是人民。多数人没有注意到这一点，他们总是把一大批人说成是人民，即国家；而他们说国家反叛君主(这是不可能的事)时，说人民想做[或不想做]不满的、抱怨的臣民想做[或不想做]的事时，他们是在“人民”这个标签下，让公民与国家作对，即人群与人民作对。如果公民陷在这些观点中，那么，这些就是让公民准备去进行动乱的主要观点。在任何国家掌握主权的人都必须保持他们的至上权力，而大逆不道罪[lèse majesté]自然就是这些观点所导致的。

9. 让人精神最感痛苦和不满的是贫穷,或匮乏赖以保存生命和尊严的必需品。虽然每个人都知道财富是通过勤劳来获取、通过节俭来保持的,但穷人总是不去责备自己的懒惰和浪费,而是转头去责备国家的统治,仿佛他们私人的财富被公共勒索所耗空了。但我们应该明白,那些没有祖传遗产的人不仅必须劳动求生,而且还得为劳动而战斗。每个在以斯拉(Ezra)[①]时代修建了耶路撒冷城墙的犹太人都是一手工作一手握剑。我们得认识到,在每个国家,握剑的那只手就是君主或有至上权力的议事会,它与每个人用以构筑他私人财运的那只手同样是必须用公民的勤劳来维护的。税和贡赋就是给那些全副武装的护卫者的报酬,以使公民的勤劳不会被敌人的入侵而遭破坏。指责他们的贫穷是因为交税,恰与抱怨他们是因为还债而变穷的这种说法如出一辙。但大多数人绝没有想到这点。他们所处的状况与那些受所谓"重负"(incubus)这种疾病所折磨的那些人是一样的。这种病由暴食引起,却使他们感觉自己是被一种很重的东西所侵犯、压迫和扼制着。很明显,那些相信自己身受国家整个的重压的人是易于叛乱的;而那些在当前的状况中承受着痛苦的人会为革命的发生而欢欣鼓舞。

10. 危及国家的另一种抱怨是那些有足够自由支配的闲暇却无法获得有尊严的位置的人的不满。所有人出于自然都要去争夺荣耀和声誉,而那些人中的大多数不会怎么为日常生活的需要而发愁、分心。闲暇有时使他们彼此去讨论政治,有时使他们浏览一下历史、演讲术、政治和其他方面的书。

① 以斯拉:公元前5世纪的以色列文士、先知和宗教改革者。

——中译者注

他们逐渐相信，他们头脑里充满了处理最重要事务的智慧和学识。但他们多数人注定会在提升职位时被忽略，因为并不是所有人都是他们自己所相信的那样能干，即使是的话，在公共职位上也已人满为患了。他们将这视为个人所受的侮辱，他们嫉妒那些在他们前面得到职位的人，他们渴望是自己得到它，而现行公共政策的失败就成了他们最热切的期盼。因此，如果他们强烈地期盼着革命的机会的话，那是不足为奇的。

11. [冒险而]赢的希望也得被看成是煽动叛乱的激情。人可能会被危害和平和世俗统治的观点所左右，可能会被那些权威者的伤害和侮辱所刺痛和激怒，但如果他们很少或没有赢的希望，叛乱就不会随之而来。个人会隐藏他们的感觉，忍受某种糟糕的状态而不是冒险面临更糟糕的状态。与这种希望不可分的有四个东西：人数、工具、相互信任和领导人。若没有足够的人数就去与政府官员作对，这不是叛乱而是铤而走险。我讲的工具指的是武器和供给；没有它们，人数就失去了价值；而没有相互信任，工具也就失去了价值；所有这些东西，若不由一个领导人组织起来，就都没有价值。他必须是他们愿意服从的领导人，这不是因为有义务服从他的命令（我们在本章已经说过，在这种状况下的人除了他们自己所认为对的和好的东西之外，并不知道他们还会承担什么义务），而是因为他们看重他的勇气和军事技能，或因为他们与他有同样的激情。如果这四个东西对于无法忍受现状的人和用自己的判断来衡量行为对错的人都具备的话，那么，在一个国家发生叛乱和骚乱唯一所需的东西就是，有某个人去调动起这些因素并将它们化为行动。

12. 没有人比喀提林(Catiline)[1]为叛乱所作的准备更多。他被萨卢斯特(Sallust)描绘成:雄辩有余,智慧不足。[2]萨卢斯特将智慧与雄辩区分开来,他将后者赋予喀提林,那一点对天生的煽动者来说是必不可少的。但他否认喀提林有智慧,因为智慧指向的是和平。不过,有两种雄辩:一种是清晰地、有文采地阐发思想和概念,这种阐发部分来自对事物的观察,部分来自按照言词本身的意思所作的确切理解。另一种雄辩是对激情(如希望、恐惧、愤怒、怜悯)的煽动,它来自对言词的比喻用法,以适应那些激情。前一种讲话方式是从真实的原则出发,而后一种是从为人所接受的观点(无论它是什么样的观点)出发的。前一种技艺是逻辑,而后一种是修辞。前一种旨在真理,而后一种旨在求胜。两者都有用处,前者用在深思上,后者用在规劝上。前者绝离不开智慧,而后者几乎每每远离智慧。从那些煽动、蛊惑人民去革命的人实际上不得不去这样做容易看出,这样一种强有力的、远离事物的知识即智慧的雄辩,是他们的真正特点。除非他们自己就持着那些有害和平和公民社会的谬论,否则,他们不可能以此去影响人民。这表明的是比一个聪明人所可能有的任何无知都要严重的无知。被认为仅具一般智慧的人并不明白法律是从何处获得其力量的;正义和不义、荣誉与羞耻、善与恶的规则是什么;什么可以获得和维持人世的和平、什么可以毁灭它;什么东西是自己的、什么是别人的;他为自己需要做什么[以便他可以

---

① 喀提林(108? —62BC):罗马共和国贵族,因竞选执政官失败而策动武装政变,遭执政官西塞罗镇压,在率部反抗中战死。 ——中译者注

② 萨卢斯特(86—34?BC):罗马史学家和政治家,曾任财务官、保民官等职,著有《喀提林战争》、《朱古达战争》等。此处引自他的《喀提林战争》,5·4。

——中译者注

对别人做同样的事]。但由于雄辩,那些人却有能力使他们的听众精神失常(他们以前仅仅是傻而已),能使人相信某种形势糟糕的程度要超过实际情况,相信某种好的形势是糟糕的形势;他们能违背理性地去夸大希望、压低风险。这样一种雄辩不是那种按照实际情况来阐明事物的雄辩,而是另类的雄辩,即通过将说话者的兴奋传到其他人的头脑中,从而使一切事看似他以自己被激起兴奋的头脑所亲历的。

13. 如果用我们上面所说的那些观点去教学校里的年轻人和坐在讲坛下的其他人,那么,即使是忠诚国家的人,他们多数也会不知不觉地参与到将公民的思想导向叛乱的过程中去。但那些想把那种倾向变成行动的人,他们努力的目标首先是将不满者联合成一个派系和阴谋集团,并由他们自己在这个派系中充当领导。他们通过使自己成为个人计划及行动的协调人和解释者,通过确定聚会人员和地点,以讨论那些按照他们的想法来改造国家的统治事务,从而把这些人联合成一个派系。而他们要控制这个派系,还得在这个派系内部形成一个更小的派系。也就是说,他们必须与一小撮人单独召开秘密会议,布置这些人向后面的大会提出些什么建议,他们每个人该说些什么,按照什么顺序来说,如何使那些在派系的成员等级中最有权力、最有影响的人被拉到他们这边来。当他们有足够大的派系的时候,即他们可以用雄辩来支配派系的时候,他们就怂恿用这种方式来控制事态——如果没有反对派存在的话,他们这样做有时是会成功的。但更经常发生的是,他们会受创并由此而挑起内战。那样,就是愚蠢和雄辩合在一起来颠覆国家。其情形就像历史传说的那样,塞萨利(Thessaly)之王柏利阿斯(Pelias)的女儿们曾经与美狄亚

(Medea)合谋反对她们的父亲。[1]她们因为希望让一个年老体衰者恢复青春，就按照美狄亚的主意把父亲切成碎块，并放在火里去煮，空怀着让他返老还童的希望。愚蠢的暴民所采取的方式与柏利阿斯的女儿是同样的，他们希望复兴他们古老的国家，并靠野心家的雄辩来领导，这就像美狄亚的巫术一样，把国家分裂成了若干派系，并用战火废弃而非复兴了国家。

① 塞萨利：希腊地名。柏利阿斯：约尔科斯君主，海神之子，曾派侄子 Jason 觅取金羊毛。美狄亚：Colchis 君主的公主，精通巫术，曾帮助 Jason 取得金羊毛，并与他私奔。后被遗弃，愤而杀死亲生儿女。 ——中译者注

第十三章

论运用主权的人的义务

1. 根据我们前面的讨论,每类国家的公民和臣民的义务以及主权者对他们的权力,这一点已很清晰了。我们还没有说到主权者的义务以及他们应该如何来对待公民。我们必须区分主权的权利和运用,因为它们是可以分离的。比如,有这种权利的人也许不愿或不能自己去进行审判或考虑国事。之所以存在着君主无法管理国事的情况,这或是因为他们的年龄,或即便是他们有此能力,他们认为自己满足于挑选官员和顾问,而让这些官员和顾问去运用权利会更合适。当权利和运用被分离时,对国家的统治就像上帝对人世惯常的统治一样,上帝在那里是所有东西的第一推动者,它通过第二原因的命令来发挥自然的影响。但当有权统治的人想自己介入所有审判、商议和公共行动时,这种统治的方式就好比是上帝直接介入了每件事,而不是通过自然的命令来行事。所以,我们应该在本章简要地谈谈那些运用主权的人的义务,无论这主权是他自己的还是别人的。我不打算转入对君主各自不同的

行为这种具体问题的分析。那应该留给研究具体国家的现实政治的专家去考虑。

2. 主权所有的义务都包含在这样一种说法中：人民的安全是最高的法律。虽然那些掌握主权的人不可能服从严格意义上的法律，即人的意志，因为主权和服从别人是相互冲突的，但尽可能在所有事情上遵从正确理性是他们的义务；正确理性是自然的、道德的和神圣的法律。既然政府是为和平的缘故而组成的，而和平又是为了寻求安全，现在掌握权力的人将它用在别的上面而不是人民的安全上，他的行事就违背了和平的原则，也就违背了自然法。就如同人民的安全规定了君主赖以了解其义务的法律，它也教给他们所赖以照顾自己利益的技艺。因为公民的权力就是国家的权力，即国家的主权者的权力。

3. 这里所说的人民指的不是一个法人即进行统治的国家自身，而指的是被统治的公民群体，因为一个国家的形成不是出于自己的缘故而是出于公民的缘故。要注意的是，那也不应该被看成是出于这个那个公民的缘故。主权者本身只是通过法律的手段来为公民提供安全，而法律是普遍的。因此，若主权者尽全力通过合理的手段尽可能久地为多数公民提供了安康，使人们不会活得很糟糕——除非糟糕的局面是由于那些人自己的过错或无法避免的环境造成的，而有时让坏人感到难过对多数人的安全反倒是善举——他也就尽了义务。

4. 我们不应该把安全仅仅理解成在任何条件下的求生，而应该把它理解成尽可能过一种幸福的生活。因为人们愿意进入他们按约建立的国家中，是为了能过人类条件所允

许的幸福生活。那些在这种国家中负责运用权力的人，他们如果不去做法律所能允许做的一切，以确保给公民不仅充分提供生活所必需的所有好东西，而且充分提供享受生活所必需的所有好东西，那么，他们的行事就违背了自然法，因为他们辜负了那些把主权交在他们手里的人的信任。那些完全用武力手段夺得权力的人也要求其臣民在身心两方面有力量适于为他们服务。因此，如果他们不努力给臣民提供生活所需以及强健所需的东西，那他们的行事就违背了自己的宗旨和目标。

5. 首先，所有的君主都相信，人们对上帝所持的那些观点以及君主提供给人们的那种崇拜，这对人们永生的得救是最为重要的。在此假设基础上，有人也许会问：如果一个国家的主权者和执行主权的大臣不能确保对那种崇拜的教诲及实践的引导——而他们自己又相信那种崇拜与公民永生的得救是分不开的——他们甚至允许存在某种相反的教诲或实践，那么，他们是不是触犯了自然法呢？显然，他们违背了良知，并想尽可能地看到公民永久的毁灭。如果那不是他们的意图所在，那我就不明白为什么他们作为主权者和不受强迫的人却允许那些他们相信会将公民罚入地狱的教诲和实践在公民中存在。我们且把这个问题放在一边吧。

6. 仅就此世的生命而言，公民可以享受的好东西可以分为四类：1)不受外敌侵扰；2)内部和平的维持；3)获得与公共安全尽可能一致的财富；4)充分享受合法的自由。主权者为公民的幸福[felicitas]所能做的不过是使他们能享受由于他们的勤劳而为自己赢得的财产以及使他们免受内外战争的困扰。

7. 对人民的防卫来说有两个东西是必要的：被预先警告和被预先武装，因为国家彼此之间的状态是自然状态，即敌对状态。甚至在国家间停战时，也不应被称为是和平，而是间歇。在间歇期，大家都提防着敌人的动向和状态，他们对自己的安全的衡量不仅以协议为基础，而且以敌人的力量和意图为基础。这是以自然权利为依据的，而我们已经在第 2 章第 10 节[①]表明，若存在合理的恐惧的话，协议在自然状态下是无效的。因此，国防的第一需要，就是得有人搜集情报，对国家的所有危害者的计划和动向尽可能预先发出警告。可靠的情报人员对于行使主权的人来说，就好比光线对于人的心灵，更准确地说，就好比政治视觉，而不是自然光线，它把事物的可感知和可理解的表象，通过空气不为人察觉地送抵心灵（即行使国家主权的人）。因此，情报人员对于国家的安全，就如同光线对人的安全一样必不可少。我们或许可以用蜘蛛网来类比。蜘蛛网那精致无比的细丝在各个方向上展开，并将外面的动向传送给蹲坐在小洞穴里的蜘蛛。主权者若没有情报人员，主权者就想不到要为其臣民的防卫需要发出些什么命令，这正像蜘蛛若没有了蜘蛛网的细丝，就不可能知道什么时候出来，往什么方向去。

8. 人民的防卫第二个基本要求是被预先武装。被预先武装，即在危险降临之前的准备状态中用部队、武器、战舰和防御工事装备起来，并筹足资金。若在战败后再征召士兵、进行军备就太迟了，不可能做到。类似地，若不在你的领域未遭侵犯时就在适当的地方修工事、设堡垒，这种行径就好比是

① 应为第 11 节。——英译者注

狄摩西尼(Demosthenes)[1]中的小丑,他们完全不懂得用剑进行的搏斗,他们把盾移来移去却都没有护住身体易被刺的部位。一些人认为在危险开始出现时有足够的时间来强征供给军队和其他军事开支所需要的资金,他们当然看不到把如此多的资金一下筹集起来是多么的困难——因为人们是那么的吝啬。几乎所有人把他们曾弄到手的任何东西都如此当作他们自己的私人财产,以至于他们相信当他们被迫为共同体哪怕是交一丁点东西都是被不公地对待了。也不大可能突然从征收消费税和销售税得来的国库收入中筹集到国防所必需的大笔资金。因此,如果我们要国家安全的话,那么,战争所需的资金就必须在和平时期积攒好。既然为了公民的安全,主权者需要得到关于有关敌方计划的情报,需要维护好武器和堡垒,需要有钱准备随时使用;既然自然法要求君主尽一切努力确保公民的安全,那么,君主不仅为此被允许派出间谍,维持部队,建筑工事及抽取税收,而且他们必须如此,别无选择。他们也可以做任何看似用强力或计谋就能颠覆那些威胁他们的外国的权力的事情,因为国家的统治者被迫做一切他们能做的事,来确保他们所恐惧的灾难不会发生。

9. 要保持内部的和平,要求许多东西,因为[正如在上一章所说的]有许多东西会合力破坏它。我们已说明了,存在着使人的思想倾向叛乱的东西以及其他对有这种倾向的人进行煽动的东西。我们把产生这种倾向最有影响的因素称为邪恶的教诲。因此,将这些教诲从公民的思想中根除并慢慢灌输别的东西,这是那些运用主权的人的义务。但因为观点植

① 狄摩西尼(384—322BC):雅典雄辩家、民主派政治家,反对马其顿人侵希腊,发表《斥腓力》等演说,后失败,服毒自杀。 ——中译者注

人人的思想中不是通过命令而是通过教导，不是通过惩罚的威胁而是通过论辩的明晰来达到的，所以，抵抗这种邪恶的法律不应该针对犯错的人民，而应该针对错误本身。我们上章所说的与国家的安定不相合的错误之所以溜进未受教育者的头脑中，部分起于受欢迎的牧师的布道，部分起于这些未受教育者与一些人的日常谈话，那些人身处的安逸的环境使他们有闲暇作这些探讨，进而使他们年轻时期上大学[Academiae]时所接受的那些错误深深根植在了他们的头脑中。因此，反之亦然，任何人想要引入某种看似有理的教诲，就不得不从大学开始。若要引入正确的并真正得以阐明的公民原理，这种学说的基础不得不在大学打下。在年轻人掌握了这些东西后，就可以在公私事务上去指导普通人。他们对自己所教导和传播的东西的真实性越是肯定，他们在这样做时就越是朝气蓬勃，充满活力。日常的表象使人接受错误的论点，它们的合理性比你随意从一堆词中抽出一些串在一起强不了多少。既然如此，那些证实了人们自己的理解和事物本质的正确学说，假如只是简单地展示给人们，他们又能接受多少呢？因此我认为，主权者的义务是，他必须让公民学说的正确原理被记录成文，并且下令在国内所有的大学里传授它。

10. 我们已经表明使人倾向叛乱的第二个因素是出于对贫穷的不满。即使他们的贫穷是出于他们自己的奢华或懒惰，他们还是以此责备统治国家的人，声称他们被税收所榨干了。但有时可能也会出现他们的抱怨是有道理的情况，这即是国家的负担被不平等地强加在公民头上时。如果由大家分担的话，负担是轻的；如果许多人从中解脱出来，那对其他人来说，负担就会变重，确会无法忍受。这与其说人们反抗的是负担本身，还不如说反抗的是不平等。最易产生争执的是在

免除税收的问题上，在那些争执中，免税不太成功的人嫉妒那些成功免税的人，仿佛他们在战斗中落败了似的。消除合理的抱怨是公共和平的利益所在，故而，主权者的义务是确保平摊公共负担。此外，既然公民对国家的贡献完全在于他们为获得和平所付出的代价，那么，那些享受和平的人应该支付平等的份额——无论是在钱财上还是在徭役上对国家的贡献——就是合乎逻辑的。[第 3 章第 15 节所说]这条自然法是，在估价别人的权利时，每个人应该把他自己当作与其他人平等的。因此，是自然法使主权者有义务在公民中平摊国家的负担。

11. 这里的平等并不意味着金钱上的平等，而是负担上的平等，也即在负担和收益之间的比例相等。虽然所有人平等地享受着和平，但和平的收益对所有人来说并不都相等。一些人获得了更多的财产，一些人获得的要少些。同样，一些人消费多一些，另一些人则少些。因此，可以问的问题是，公民是应该按照他们的收益还是按照他们的消费的比例来确定对公共负担的贡献。也可以说，是应对人征税，以使其贡献与其财富成比例，还是说应对物品征税，以使每个人的贡献与其消费成比例。我们应该考虑到有过同等数量物品的人并不会保存同等数量的物品，因为可能一个人是节俭的并能保存他所有的物品，而另一个人则在奢华的生活中将物品浪费了。因此，在他们按其财富比例来交税的地方，他们平等地享有和平的收益，但并不是在平等地承担国家的负担。另一方面，在物品本身被征税的地方，每个人在花他自己的钱时没有意识到，他对国家交税的比例完全不是与他现在所占有的物品成比例的，而是与他曾占有过的物品成比例的。因此，人们就不会再怀疑，收税的第一种方法是违背平等的，同样也违背了主

权者的义务，而后一种方法则是与理性和他们的义务相一致的。

12. 第三，我们说过，由抱负而生的怨愤感[aegritudinem animi]是公共和平的一个阻碍因素。有那么一些人，他们相信自己比其他人出色，比现在的那些大臣更适合统治。他们找不到门径来表明，他们的才能是多么多么能替国家效劳而非伤害国家。抱负和对荣誉的渴望是不可能从人的思想中消除的，主权者没有义务作这样的努力，但他们可以通过在奖惩上的一致运用来确保通向荣誉的道路不在于对现行政权的批评，也不在于拉帮结派、沽名钓誉，而是恰恰相反。好人是那样一种人："他们尊重元老院的决定，尊重法律和权利。"[1]如果我们看到那些行使主权的人赏罚分明，行为一贯，给予好人荣誉，惩罚派系并留给他们耻辱的印记，那就会有更多的遵从而非相反的抱负了。有时会发生这种情况，就像人必须对一匹狂野的马采取诱哄办法一样，人们必须对反抗的公民采取劝诱方法，因为这个反抗者是强有力的。但那是在一个骑手或统治者快要摔下来时的所为，而我们这里所说的那些人的权威和健全都还未受损。我可以说，他们的义务就是鼓励服从的公民，尽可能强力打击拉帮结派的公民，因为这是公共权力得以保存、公民的安宁得以保全的唯一道路。

13. 如果说主权者有义务控制拉帮结派的个人，那打破和驱散派系本身就更是他们的义务了。就"派系"而言，我指的是这样一群公民，他们或者通过彼此的协议或者通过某个人的权力而团结在一起，却又不具有掌握主权的人的权威。

---

① 贺拉斯：《书扎》，I.16·41。 ——英译者注

一个派系就像国中之国，因为正如国家是通过人在自然状态下的联合而形成的一样，派系也是通过公民新的联合而形成的。就此定义而言，一群公民让自己听命于某个外国人——无论他是君主或只是公民，或者，他们订立了一个协议或建立了一个共同防御的同盟，反对他们以外的所有人，连掌握主权的人也不例外，那么，这群公民就形成了一个派系。声望达到可以此为基础建立起武装力量的程度时，也有派系的意味，除非以人质或其他誓约的形式作了担保。可以说，不适度的个人财富同样如此，因为每个人都会听命于钱。既然国家之间的状态是自然状态和敌对状态，那么，允许派系存在的君主就像是在城墙内允许敌人存在一般仁慈，而这是有违于公民安全的，因此也是有违于自然法的。

14. 对公民的富裕来说有两个东西是必不可少的：勤劳和节俭。第三个有助于此的因素是土地和水的自然出产。还有第四个因素：军事活动——它有时会增加公民的财富，但更经常是削弱财富。假如一个国家建在一个海岛上，人口的居住空间勉强够用，他们可以单凭贸易和制造业致富，不用播种和捕鱼。但无疑，如果他们有领土的话，同样的这些人就可以更富，或者有更多的人可以同样地致富。第四个因素——军事活动曾被看作在抢劫或劫掠名下一种有收益的行当。在国家形成前，即人类分散在家庭中时，这种行径被看作是正义的、荣耀的，因为劫掠等于是用小规模的力量挑起战争。而大国，特别是罗马和雅典，在某些时候根据战利品、外国贡奉和用武力所提出的疆土要求来实现国家的扩张，以至于他们不对较贫穷的公民征税。实际上，他们还将钱和土地分给个人。但我们不应该考虑用这些手段实现的富足。作为一种获利方式，军事活动如同赌博一般，在多数情况下，它会使人的财产

损失,只有少数情况会成功。因为只有三个东西能使公民增加财产——土地和水的出产,勤劳以及节俭,所以这些东西是主权者唯一的职责目标。那些能使土地和水的出产收益得以提高的技能(如农业和捕鱼)的法律,就有益于第一类东西。有助于第二类东西的是所有那些禁止懒惰、刺激工业和承认各种不同的技艺的法律。这些技艺包括:航海术(全世界的产品——其本身价值实际上只不过是劳动的价值——靠它可以汇聚在一个国家中);机械工艺(我将所有上等的工艺也包括在内了);精确科学,它是航海术和机械工艺的源头。有助于第三类东西的是所有那些禁止在食品、衣物以及一般意义上的实用消费品上奢华支出的法律。因为这些法律对上述目标而言是有益的,所以,主权者的义务所在就是要支持这些法律。

15. 对公民而言的自由并不意味着免于法律的约束,也不意味着那些掌握着主权的人不能制订让他们称心的法律。但既然绝非公民所有的举动和行为都是法律所规定的——因为这些举动和行为所存在的差别,它们也不可能为法律所规定——那么,那些既没有被命令也没有被禁止的事情几乎肯定有无数多件,而每个人都可以按自己的意志去做或不做什么。就这些事而言,每个人可说是享受了他自己的自由。这里的自由可以在这种意义上来理解,即被当作自然权利的作用,而这种权利是被民法所允许并留给公民的。当水完全被河岸所堵住时,就不再流动并会变臭。而当它完全敞开时则会四溢;它所能发现的出口越多,它就越自由。这用在公民身上也是如此:如果他们在法律的命令之外什么都不能做的话,那他们就丧失了进取心;而如果不存在法律限制的话,那他们就是放荡无羁的,也可以说,法律未规定的东西越

多，他们所享受的自由就越多。这两个极端都是错误的；因为法律被制订并不是为了压制人的行为，而是对之进行指导。这正如自然所规定的，河岸不是要阻止水的流动，而是要对其进行导流。这种自由的程度是用公民和国家的利益来衡量的。因此，首先，若存在着超出公民和国家的根本利益要求的法律，那就是与实行统治并有权威立法的人的义务相悖的。因为人更常常是从自然理性而非法律知识去考虑他们应该或不该做什么，若在法律知识里还有我们不易记起的法律，禁止理性本身不禁止的事情，这样一来，人们必然会由于无知而并无恶意地冒犯法律，就像他们落入陷阱一般。这与主权者为自然法所迫要为公民保留的合法自由是不相容的。

16. 这种对国家无害且对公民的幸福生活甚为根本的自由，它的一个主要作用是，人们除了可以预期或预测的惩罚外就没有什么别的恐惧了。当法律完全不明确规定惩罚的时候，人们不会怎么恐惧，而当实际施加的惩罚不会高于那些被明确规定的惩罚时也是如此。在什么都没有明确规定的地方，第一个违法者预期会有一个未明确规定的或随意决定的惩罚，而[我们假定]他的恐惧是无限的，因为那是种对无限的痛苦的恐惧。但[正如我们在第 3 章第 2 节中所说的]自然法是这样来规定那些不服从民法(也是这样来规定主权者)的：在报复和惩罚中，人们不应该将目光盯在过去的恶上而应放在未来的善上。除公共利益之外还存在着其他随意决定的惩罚尺度，这是违背自然法的。但某种惩罚可以被法律所明确规定：或者，用明确的话来表明："如此行为的人会招致这样的后果"；或者，用这样一种实践的方式来表明，即某种[未受法律所规定的]惩罚先是被随意决定，而后因为对第一个违反者的惩罚而被明确规定下来(因为自然的平等告诉我们同样的

冒犯行为应该接受同样的惩罚)。在这两种情况中,要求比法律所明确规定的惩罚更严重的惩罚都是违背了自然法的,因为惩罚的目的并不是强迫人的意志,而是要训练它,使它成为施加惩罚的人所想要达到的目标。现在要考虑的仅仅是[在一杆天平上]权衡我们要压制的这种行为的利弊,在天平上较重的考虑必然按照它自身的倾向而产生作用。如果立法者加在某种罪行上的惩罚太轻了,无法使恐惧的分量压过贪婪的分量,那么,立法者即主权者就要为贪婪压过对这种惩罚的恐惧而负责,因为贪婪压过恐惧可说是这桩犯罪的起因。如果他所施加的惩罚比他以前在实际的法律中所明确规定的惩罚要重,那他则是在以另一种形式惩罚他自己所犯的过失。

17. 公民所必不可少的合法自由的另一个要素是,每个人都可以无所恐惧地享受法律授予他的权利。如果法律所授予人的东西被错判、索贿或舞弊搅乱了,那要靠法律区分出我的和别人的,是没有用的。事实上,当法官腐败时,就会出现错判、索贿或舞弊。能阻止人做错什么的恐惧并不是由规定惩罚所产生的,而是由施加惩罚所产生的,因为我们从过去来判定未来,很少期望几乎未发生过的事。如果法官常常豁免法律所规定的惩罚,无论是因为送礼而导致的腐败还是受感化或出于同情,那都会给恶人这样的期望,他们不会受到惩罚,而好公民则会被谋杀者、抢劫者和欺诈者所包围,彼此就无法自由地沟通,也完全无法自由地走动。事实上,国家本身已告解体,而每个人都恢复了按自己的意志来保护自己的权利。自然法因此要求主权者不仅要实践正义本身,而且要运用惩罚来强使他们所任命的法官也这么去做。这意味着,他们要用一只耳朵来倾听公民的抱怨,若有必要,还要任命某个特别的法庭来调查普通的法官。

第十四章

论法与罪

1. 那些并不严格看重言词的力量的人有时会把"法律"[lex]与"建议"[consilium]混起来，有时又会将它与"协议"[Pactum]或"权利"[jus]混起来。当他们认为君主的义务不仅是倾听建议者而且要听从他们时，这些人就把法律与建议混为一谈了，就好像如果君主不听从的话，那他们征求建议就没有意义了。在建议和法律之间的这种差别也可以在"建议"和"命令"[mandatum]之间的差别中找到。建议是这样一种指令或规诫[praeceptum]，即听从它的理由出自事情本身；而命令是这样一种指令，即听从它的理由出自发指令者的意志。因为人只能严格地说：如果意志意味着理由的话，那么，我想要某个东西，这就是我的命令。但既然法律被遵守不是因为其内容，而是因为指令者的意志，所以，法律就不是建议而是命令，我们就可以这样来定义法律：法律是这样一个人格（无论是人还是议事会）的命令，它的指令就是服从的理由。所以，下面这些东西就应被称为是法律：上帝关于人的戒律、国家对公民的指令，以及在一般意义上所有有权者对那些无力进行抵抗

的人所发出的指令。法律和建议在许多方面都不同,因为法律出自那些对接受他指令的人拥有权力的人,而建议出自无权者。完成法律对人发出指令的事情是义务的问题;而采纳建议则是自由决定的。建议所指向的是接受指令者的目标,而法律所指向的是发指令者的目标。建议只提给那些想要它的人,而法律还要针对那些不想要它的人。最后,提建议的权利可以根据接受者的决定而被取消,而立法者的权利不能根据法律所强加的人的决定而被取消。

2. 当人们认为法律不过是 ὁμολογήματα(协议)或由人的一致同意所决定的生活的共同规划时,他们就是把法律与协议混为一谈了。这些人中也包括了亚里士多德。他是这样来定义法律的:法律是一种由国家的一致同意所决定的言词,它宣称事情该如何去做。这并不是法律本身的定义,而是民法的定义。显然,神的律法就不是出自人的同意,自然法也不是,因为如果它们出自人的同意,那么,他们也就可以被人的同意所取消。但它们却是永恒的。事实上,它也不是对民法的公认定义,因为在民法中,国家或者意味着某个有单一意志的法人,或者意味着一群人,他们各自的意志是自由的。如果它是被当作一个人,那"一致的同意"的说法用得并不恰当,因为一个人并不会有一致的同意。他在需要去做的事情上也不应该说是宣称什么,而应是命令什么,因为国家向其公民所宣称的东西就是它命令他们要去做的东西。这样,那些人就是把国家理解成一群人通过一致的同意(比如通过投票来确定措辞)而宣称的生活规则。但这些不过是无法对谁进行强迫的相互协议,而不是法律,除非建立了某种有权力进行强迫的至上权威,确保每个人遵守这些规则,惩罚那些违规者。因此,就亚里士多德的这种定义而论,法律只不过是没有力量的

光秃秃的协议而已，只有存在某个通过国家的权利来运用权力的人的情况下，这协议才会或不会变成法律——怎样做是他自由决定的。亚里士多德本不该把法律与协议混为一谈的。协议是一种承诺，而法律则是一种命令。就协议而言，人们可以说，我愿意做什么；而法律说的是，去做什么。我们被协议强加了义务，[1]而法律则使我们信守义务。协议是自身在产生义务，而法律则是因为普遍同意给予服从而使义务得以保持的。因此，在协议中，我们必须在负有义务去做事前弄清要做的事是什么；但在法律中，要做的义务是先出现的，而后才决定要做的是什么。因此，亚里士多德本应这么来定义民法：民法是国家意志所规定的一种言词，这种言词对人应该做的事情发出命令。这就与我们在第6章第9节中所给出的定义是相同的，也即民法是在一个国家中被授予了主权的人或议事会关于公民未来的行动的命令。

3. 当人们坚持做虽然为神的权利所允许、却被国家的法律所禁止的事时，他们就把法律[lex]与权利[jus]混为一谈了。民法不可能允许被神的律法所禁止的事情，也不可能禁止神的律法所命令的事情。然而，没有什么东西可以阻止民法所禁止的事情，哪怕它是为神的权利所允许的，即凭神的权利可以做的事情。因为，低级法虽然不能扩展高级法所留出的自由，但可以对其加以限制。权利是一种自然的自由，这种自由不是由法律所产生的，但可以因法律而得以存留。去除了法律就有完全的自由。自由首先是受自然法和神的律法的限制，接下来还要受民法的限制；而民法所通过的东西还可以被特定的城市和社团的决定所限制。这样，在法律和权利之间就存在着巨大的差别，因为法律是一种约束，而权利则是一种自由，他们的不同是作为对立面的不同。

4. 所有法律首先都可以根据不同的来源分为神的律法和人的法律。根据上帝使他的意志为人所知的两种模式，神的律法又分为两类：自然法（或道德法）与实定法。自然法是上帝通过他内在于所有人的永恒之词也即自然理性而启示给人们的法。这也是我在这本小书里一直试图在揭示的法。实定法是上帝通过人言所说的预言之词启示给我们的法，这即是他在犹太人的国家体制和对神的崇拜上为他们立下的法。它们可以被称为是神的民法（divine civil laws），因为它们是以色列人即上帝自己特殊的选民组成的这个国家所特有的。自然法还可以分为人的自然法和国家的自然法。前者单独被称为自然法；后者也许可以被说成是国家的法律[lex gentium]——但通常将它说成是国家的权利[ius gentium]。两者的戒律是相同的，但因为国家一旦构成，就吸纳了人的个人特性，所以，我们说起个人的义务时所称的自然法，当它用在整个国家、人民或民族时就被称为国家的权利了。我们一直在说的自然法和自然权利的原理被用到整个国家和民族时，也许就可以被当作国家的法律和权利的原理。

5. 所有人的法律都是民法，因为在国家之外的人的状态是敌对状态，又因为在那种状态中没有人会服从任何其他人，所以，不会有什么法律可以超越正确理性的命令即神的律法。而在一个国家中，国家本身即国家主权被托付的那个人或议事会就是立法者，国家的法律就是民法。民法可以按照其不同的主题内容分为神圣的和世俗的。神圣法是那些处理宗教的法律，即处理有关仪式和对上帝的崇拜（也即祝圣的对象、东西和地点以及所采用的仪式；关于虔敬的信仰的公开教诲；所提供给祈祷者的言词和仪式，等等）的法律。它们不会

被任何神的实定法所规定，因为神圣的民法(sacred civil laws)是人关于神圣事务的法律(也可以称之为"教会法")；而通常用"民法"这个总的名称来称"世俗的民法"(secular civil laws)。

6. 立法者有两种义务，一种是作裁断，另一种是强迫接受裁断。与此相应的，民法也有两个部分，一部分是分配性的，另一部分是惩罚性的或制裁性的。分配性的民法是这样一种法律，立法者自己的权利通过它被分配给每个人，也就是说，它是安排一切东西的规则的法律，通过它，我们就知道什么是属于我们的，什么是属于别人的，以至于其他人不会妨碍我们使用和享用我们自己的东西，我们也不会妨碍他们使用和享用他们的东西；通过它，我们也知道对每个人来说做什么或不做什么是合法的，什么又是非法的。惩罚性的民法则是这样一种法律，通过它将制裁强加在那些违背了既定法律的人的头上。

7. 分配性的和惩罚性的并不是两类法律，而是同一法律的两个部分。比如，如果一个法律仅仅是说——"你已从海里捞起来放进自己的鱼网的东西就可以成为你的东西"，这种说法是没有意义的。虽然其他人可能会从你那里拿走你已经抓住的东西，但这并无法阻止它还是你的东西，因为在自然状态中，所有东西为大家所共有，同一样东西既是你的，也是别人的。其结果是，这条法律所确定是你的东西，在没有这个法律前是你的东西，在有了这个法律后也不会就不是你的东西，哪怕它已在别人手中。因此，这个法律什么事也成不了，除非它意味着，某个东西是在这个意义上是你的东西，即所有人都被禁止妨碍你在任何时候安全地、随心所欲地来使用和享有它的能力。一个人对东西拥有产权，它所要求的并不是他可

以去使用它们，而是仅他一人能使用它们——这要靠禁止别人对他的妨碍来达到。但即使是禁止也是无用的，除非你给人灌输对惩罚的恐惧。因此，一个法律只有在它包含了这样两部分才会是有用的，一个部分是禁止错误的发生，另一个部分是惩罚那些犯错者。前者被称之为分配性的部分，它是面向所有人的禁令；后者被称之为惩罚性或制裁性的部分，它是只由官吏来使用的强制措施。

8. 由上可知，在每个民法中都或隐或显地附有某种制裁。因为在没有规定制裁的地方，或者是没有通过书面来规定，或者是没有通过某个人因为犯法而受罚的前例来规定，那就意味着，制裁是任意决定的，即取决于立法者即主权者的意志决定。因为任何可以违背它而不受制裁的法律都是无用的。

9. 每个人都有他自己真正的、有别于别人的权利，他被禁止去冒犯别人的权利，这些原则根源于民法。因此，下面的原理也是符合民法的：你不应当拒绝将法律所规定的荣耀给你的父母；你不应当去杀法律禁止你去杀的人；你不应当进行法律所禁止的性交；你不应当违背主人的意志而将他的东西拿走；你不应当通过错误的证词来阻挠法律和法庭。自然法给出了同样的原理，只是不太明确。因为［我们在第 3 章第 2 节所解释的］自然法规定说要遵守协议，因此也就规定了人同意要遵守后就得表明服从，他们在别人的东西已经被民法确认后就得始终不去拿别人的东西。而［在第 6 章第 13 节所说的］所有公民在刚形成国家时，在他们可能违背命令前，就已经同意对主权者的命令即对民法表示服从。自然法的确产生了在自然状态下的义务。自然状态首先是这样一种状态，

即没有什么东西是别人的(因为自然将一切东西给了所有人)状态,故而就不太可能去侵占别人的东西。其次,它是所有东西都共有的状态,所以,所有形式的性结合都是合法的。再次,它是战争的状态,因此杀人也是合法的。第四,它是所有规定皆出自每个人自己的判断的状态,这些规定也包括可归于每个人父母的荣耀的规定。最后,它是没有公共法庭的状态,因此,就没有给出证词——无论对错——的实践。

10. 因此,遵守这些法律的义务比这些法律本身的颁布出现得更早,因为这些义务被包含在国家实际的形成中。自然法要求所有的民法应当根据禁止违背协议这条自然法而得到遵守。若我们在知道会有什么样的秩序前就有义务遵守的话,那我们就有义务遵守一切事情。由此可见,没有哪个民法会与自然法相背(除了被看成亵渎上帝的法律之外,因为在与上帝的关系上,国家本身没有自主权,按说也不能去制订法律)。虽然自然法禁止偷盗、淫乱等等,但如果民法命令可进行这种侵犯,那这种行为就不能被看成是偷盗、淫乱等等。在古代,拉克代蒙人通过特定的法律允许孩子对他人的东西小偷小摸,他们所规定的就是,那些东西不属于那个人而属于小偷小摸者;这种小偷小摸不算偷盗。类似地,在异教徒中的性关系也是被他们的法律确定为合法婚姻的。

11. 对法律的要素来说,有两个东西让公民知道是必不可少的。首先,是什么样的人或议事会掌握着主权,即立法权何在;其次,法律本身说的是什么。因为人若从不知道他要对谁负有义务或他的义务是什么,那他就不可能遵守,这种情况恰像他不负有义务似的。我并不是说,让公民一而再、再而三地去了解法律的要素是必不可少的;我说的是,一旦它曾被

知晓，即使公民后来忘记了立法者的权利或法律本身，那并不成为他履行服从义务的障碍。因为如果他有遵守的意志的话，就可以记住。自然法也是这么命令的。

12. 关于立法者的知识取决于公民自己，因为没有他个人或隐或显的赞成和同意，立法者的权利不可能强加在任何人的头上。若在公民中刚开始就决定了统治国家的形式，或者，若他们承诺服从某个人的权力，这就是明确地表示了同意。如果没有这么明确，那当他们接受了某个人的权力带来的好处以及接受了保护和保全他们自己不受别人侵犯的法律的时候，至少也是隐含地表示了同意。当我们要求公民同伴为了我们的利益服从某人的权力时，就这个要求而言，我们已承认了他的权力是合法的。因此，人们绝不能为无视这个人立法的权威而辩护，因为每个人都知道他所做的正是自己做的。

13. 关于法律的知识取决于立法者，他有义务颁布法律。除此之外的东西都不是法律，因为法律是立法者的命令，而命令是意志的宣告。因此，如果立法者的意志没有被宣告，那就不会有法律。宣告只有通过颁布来进行。在颁布法律中得确立两个东西。一个是，颁布法律的这个人或议事会如果不是本身有立法权，就是通过确有立法权的人的权威去这样做的。另一个是，法律的实际含义。第一个东西即所颁布的法律来自主权者，这只在那些从主权者自己嘴里听到它的人那里是明白的，是为人所知的（在"知道"这个词严格的、哲学的意义上），而其他人仅仅是相信它而已。但他们有如此强的理由去相信，以至于不相信几乎是不可能的。事实上，在民主制国家中，在每个人如果愿意的话都可以参与立法的情况下，

任何不在场的人也不得不相信那些在场的人。但在君主制和贵族制国家中,因为很少人被允许直接在场去聆听君主和贵族的命令,所以,赋予这少数人向其他人公布命令的权威就是必要的。所以,我们相信那些东西就是君主的法令和政令,那些东西或者是以书面的形式或者是通过那些有此义务的人的声音而公开在我们面前的。我们不得不相信的理由是:我们明白,君主或具有至上权力的议事会一直在使用顾问、随从、发言人、玉玺和表明他意志的那些标志;他从没有夺去这些东西的权威;那些不相信对法令的这种颁布并犯了法的人一直在遭受惩罚。任何像这样相信并且在他领地内任何地方遵守他们所公布的法令和政令的人都被看成是无可指责的,而不相信且不遵守的人则会受罚。允许这些东西被持续地去做,就是他的意志足够明显的表示和足够清晰的宣告,其前提是在这个法律、法令和政令中没有什么会削弱统治者的主权。人们不会相信在他还有统治意志的时候却希望让他的权威被他任何的大臣所攫取。在法律的含义上出现争执时,就要从主权者授权负责案件审理或法庭的人那里寻求解释,因为作出裁决完全就是通过解释将法律运用在个别的案件上。我们承认那些被托付这种义务的人,就像我们承认那些被托付以颁布法律的权威的人一样。

14. 因为有两种颁布民法的方式,所以就有两种民法:成文的和不成文的。我所说的成文法是指要求立法者的声音或其意志的其他表示成为法律的法律。因为法律作为一个物类在自然上和时间上与人类是同时期的,因此,它比字母和书写技艺的发明要早。所以,成文法的必要条件并不是书写而是口头表述[vox]。口头表述本身是极其重要的,而书写则是被用来记录法律的。我们知道,在字母被发明来帮助记忆前,

法律就以诗韵的形式被运用及被传诵着。未成文法毋需颁布，它只需自然的声音或自然理性的声音，自然法就是这样的法律。虽然自然法在它对意志发出训令上的确有别于民法，但自然法就涉及到行动而言的部分仍是民法。比如，"汝不可贪求"这条法律，它是与心理状态有关的法律，所以仅仅是一条自然法；但"不可攫取不属于你的东西"这条法律就既是自然法又是民法。因为不可能将适用于裁断所有未来发生的案件的普遍规则都提前写下来，因为这些案件完全可能是不确定的，所以，可以理解的是，在每个被成文法所忽略的案件中，我们都必须遵循自然平等这条法律，它要求我们对人平等相待。而这也要借助民法的力量——民法要求惩罚那些故意以其行动违背自然法的人。

15. 在此基础上，首先有一点是明白的：虽然自然法被写在哲学家的书里，但它们并不因此被称为成文法。写在法学家著述中的自然法也不是，因为它们缺乏主权权威。法官（即审判者）的反应也不是，除非他们的反应在主权者的同意下具备了习俗的权威，因而被接纳进成文法中。但这不是因为它们是习俗（习俗以其自身的权利并不构成法律），而是因为是主权者的意志。主权者的意志是通过这种方式来表明的，即它允许这种观点成为习俗。

16. 从最广泛的意义上说，"罪"包含了所有违背正确理性的行为、言词和意志。因为每个人都在用理性寻找使他得以实现自己所提出的目的的手段，如果他恰当地运用理性的话（也即是说，他从最明显的原则出发，根据必然的因果关系构造一套严丝合缝的话语），那他走的就是最正确的道路；否则，就会走入歧途。也就是说，他会做、说或想做某件与他

自己的目的相反的事，而当他那样做时，他的确可说是在理性上犯了错，而在行为和意志上犯了罪，因为罪是由错而来的，正如意志来自认知。这是对“罪”这个词最宽泛的理解，它还包含了所有不审慎的行为——无论这种行为是违背了法律（如破坏别人的房子）还是没有违背法律（如在沙滩上建房）。

17. 但与法律联系起来看，“罪”这个词的含义更狭窄。它并不意味着每个与正确理性相背的行动，而只是该受罚的[culpatur]行动，为此，它被称之为“该受惩处的恶”[malum culpae]。不过，一件事不应该仅仅因为它是该受罚的就被称之为罪或错，我们只有出于理性而惩罚它才会这样说。所以，我们必须问什么是出于理性而该受罚的，什么不是出于理性而该受罚的。人的自然是这样一种状态，每个人都把他自己想要的东西称之为好，将他要避免的称之为坏；因为人的激情各有不同，一个人称之为好的东西，另一个人会称之为坏；同一个人现在称一件事为好，而在另一个时候称之为坏；他在自己这里称之为好，而在别人那里又称之为坏。我们都是用自己的好恶（或是现在的或是预期的）来判断好坏。假如敌人和对手的成功对每个人来说都是恼人的（因为这增加了敌人的荣誉、财产和权力；增强了对手在荣誉上的竞争力），因而它们就被感到是并确实是坏的；假如人常常是从自己出发将那些作恶的人认作是恶或从中发现错的——那么，就不可能根据个人之间的协议来确定该受罚和不该受罚的行动——大家不会对同一件事都喜欢或都不喜欢。个人的确可以同意某些笼统的说法，如偷、淫等是罪，仿佛他们说的是所有人都将那些东西称之为坏——他们是在通常的意义上用“坏”这个词的。但我们问的并非偷是否一种罪；我们问的是，什么该被说成是偷。与此相似的其他事情也是同样的情况。因此，在这种观点分

歧中，既然人是自然平等的，那要衡量在理性上该受罚的行为，就不能用这个人的理性而不用那个人的理性，因为除了个人的理性和国家的理性之外就不存在理性了，故而，国家就必须决定什么是出于理性而该受罚的。其结果是，错或罪就是任何人违背国家的理性也即违背法律的行为[或不作为]、言词或意志。

18. 人会因为软弱而非法行事。即使人也许希望遵守法律，他的行为也还可能是非法的，因此他受罚是正当的，他的行为被称之为罪。也有那些藐视法律的人，每当他们看见有机会获利且做了坏事不会被发现，就会去犯法，协议观念和誓约也无法阻止他们。就这种情况而言，不仅他们的行动，连他们的态度也是与法律相冲突的。那些仅仅因为软弱而有罪的人即使在他们犯罪时也算好人，但不是这种情况的罪人即使在未犯罪时也是坏人。虽然两者（行为和意向）都与法律相抵触，但那些抵触在名目上有所不同。行为的非法性叫αδικημα（非法行为）；而意向的非法性是αδικια（不义）和κακια（邪恶）。前者是头脑混乱的弱者，后者是意向明确的坏人。

19. 如果事实上不与任何法律相背的东西不是罪的话，如果没有主权者的命令就没有法律的话，如果没有人会在没有我们同意授予他主权的情况下就掌握主权的话，那当一个人断言上帝并不存在，或断言上帝并未统治世界，或口吐亵渎上帝之言时，怎么能说他犯了罪呢？因为他会说，他从未曾将他的意志交给上帝的意志，因为他始终就认为上帝不存在。虽然他的信念是站不住的，因此构成了过错，但只能将它归人不审慎或无知的罪名中，而从正当性来说，它也是不可能被惩罚的。看起来，我们不得不承认这种辩护是这样一种罪——

尽管它是可怕的、该受诅咒的罪，但还是只应该被列人不审慎的罪名中。不过，以不审慎或无知为名而原谅这种罪，这是荒谬的。

20. 遵守个别的民法的义务源自协议的力量，公民个体通过这种协议而彼此在对国家即主权者——无论是一个人还是一个议事会——提供绝对的、普遍的服从上负有义务(这正如我们在上面第 6 章第 13 节中所谈到的)。其结果是，那种协议自身就将所有的法律都包含进去了。因此，这是显而易见的，放弃服从这个总的契约就放弃了所有的法律。这种恶比任何单一的恶都要坏，就像持续地犯罪比单一的罪要严重一般。这种罪是所谓的大逆不道罪——它指的是公民或臣民的这种行为或言语，即他通过这种行为或言语表明他不再打算服从国家的主权所交付的那个人或议事会。当一个公民对那些主权者或在执行他们的命令的人施以或企图施以暴力时，他就是用他的行动表明了这样的意图。这就是叛国者、弑君者及拿起武器反叛国家的人或在战争中投敌的人。当人们径直否认他们或其他公民有义务提供这样的服从时，他们就是用言语表明了同样的意图。人们的这种否认，若从总体上说是这样的：他们[为了保持对上帝的服从]否认他们应该完全地、绝对地或普遍地服从统治者。若从局部来说是这样的：他们说统治者没有权利按照他们的意志发动战争或媾和、征兵、收税、挑选大臣和官员、制订法律、解决纠纷、施加刑罚或者进行其他对国家的存在来说必不可少的事情。这些言词和行为以及其他类似的东西依自然法[而非民法]而言都是大逆不道罪。但也会出现这种情况，即某种行为在民法被引人前并不是大逆不道罪，而在引人后就构成了这种罪。比如，如果通过法律宣布铸造钱币或伪造国家的印记被当作是放弃公民

的服从(即大逆不道罪)的象征,那在这条法律被引入后还这样做的人就与前一类叛国者同样犯了大逆不道罪,但他犯的罪要轻些,因为他并没有触犯所有的法律,而只是触犯了一条法律。因为称某种行为大逆不道,虽然这种行为就其自然而言并非大逆不道,但对犯罪者安上的一个罪名还是正当的,也许还会加上一个较重的惩罚。不过,这并没有使这罪本身显得更严重。

21. 就自然法而言的忤逆罪,这种罪违反的是自然法而非民法。既然所有的民法是凭借着公民服从的义务才成为有效的,所以这种义务先于每一个民法,而忤逆罪就自然而言完全违背了那种义务。故而,忤逆罪违背的是这样一条先于民法存在的法律,即我们被禁止违背协议和誓言的自然法。如果一个君主以“不准反叛”这种形式制订了一条民法,那他就会什么目的都达不到。如果公民以前不是对服从即不反叛负有义务的话,那每条法律都是无效的。一种强使人去做某件他已经有义务去做的事情的义务是多余的。

22. 由上可见,反叛、叛国和其他被证明的忤逆罪不是因为国家的权利而是因为自然权利而受惩罚的,也就是说它们不是因为作为坏公民而是作为国家的敌人被惩罚的,不是被统治或支配的权利而是被战争的权利惩罚的。

23. 一些人认为,如果他们愿意服从惩罚的话,那他们违背某个民法——在这个法律本身中规定了某种惩罚——的行为就获得了抵偿。他们还认为,那些承受了法律所要求的惩罚的人在上帝面前并没有犯违背自然法的罪(尽管违背了民法就违背了那些命令要遵守民法的自然法)。好像这个法律并没有禁止这种行为,而只是建议进行某种惩罚,以作为放

纵去做法律所禁止的事的代价！同理，他们会推论说，无论怎样违背法律都是一种罪，但每个人都有权利运用这样一种自由，即他自己冒险购买的自由。这样，我们就不得不承认，法律上的言词可以以两种方式来理解。一种方式是它包含了两部分（正如上述第7章所说的），即绝对的禁令——"你不能做什么"和惩罚的部分——"任何人做了什么，就会遭到惩罚"。另一种方式是，它由一个条件［句］组成："你不能做什么，除非你希望承担某种惩罚才可以去做。"以这种方式来理解，这个法律的禁令就不是无条件的而是有条件的。如果按照第一种方式来理解，行动者犯了某种罪，这是因为他做了法律所禁止的事。如果按照第二种方式来理解，他并没有犯罪，因为假如他满足了条件的话，就不能禁止他做这事。从第一种意义上说，所有人都被禁止做这事，从第二种意义上说，只有那些不想被惩罚的人才被禁止做此事。在第一种意义上，法律的惩罚部分并不是在对被告使用强力，而是在强迫执法官去执行惩罚。在第二种意义上，该受惩罚的当事人是被迫要求惩罚的，但如果惩罚是死刑或其他严重的刑罚的话，他就不可能被迫去承担这种惩罚了。法律按照怎样的意义来理解是由主权者来决定的。故而，当在法律的含义上存在疑义时去采取行动就会成为一种罪，因为如果我们不行动的话，肯定不会犯罪，无论法律后来可以被解释成怎样。当你有禁绝的自由时，你还要去做某件你疑惑是否构成罪的事情，这就是对法律的蔑视。如果这样做，正如第3章第28节中所说的，就是违背自然法的罪。因此，在积极的和消极的服从之间作的区分就是空洞的，仿佛违背自然法即违背上帝的律法的罪可以通过人的判断而作出的惩罚来抵偿，或者说，仿佛自己付出代价去犯罪就不再构成罪似的。

注 释

[1]有些人认为，负有义务和被迫信守义务是一回事，两者的差别不过是字面上而非实质上的。我对此要稍加阐发。一个人被一个协议强加了义务，这就是说，他因为作了承诺而应该履约。但若是法律迫使他去信守义务的，那就是说，他是因为害怕法律所确立的惩罚而被迫履约的。



第三部分

宗　　教



第十五章

论自然形成的上帝之国

1. 前面，我们根据理性和《圣经》中的证言表明，自然状态，即绝对自由的状态，比如既非统治者也非臣民的人所处的状态，是无政府和相互为敌的状态；免于这种状态的诫条就是"自然法"；没有主权，国家难以存在；对掌握这种权力的人只应服从，这就是说，凡符合上帝命令的事都要服从。这样，为完善我们的世俗责任的知识还要做的事情，便只剩下一件了：我们一定得知道神的律法或吩咐是什么，不然我们无从知道世俗权力命令我们做的事情，是否违背了神的律法。它的不可避免的后果是，我们有可能因为过于严格地服从国家，违背了上帝的权威，或因为担心触犯上帝，与国家发生对抗。为了避开这两个障碍，我们需要了解神的律法；不过，对一国律法的了解，取决于对该国的了解，故下面我们得谈谈上帝之国。

2. 诗篇作者在《诗篇》第 97 篇中说："耶和华作王，愿地快乐。"诗篇作者还说(《诗篇》第 99 篇)："耶和华作王，万民当

战抖；他坐在二基路伯(Cherubim)[①]上，地当动摇。"这就是说，不论人们愿意与否，神是整个大地的王；若有少数人否认他的存在或他的意志，他的王位不会因此而动摇。神运用权力这样来统治众人，凡是他不让做的事情，谁也不得做；然而这不是准确和恰当意义上的主宰。统治者若是用言词而不是行动进行统治，即假如他是利用诫条和威胁进行统治，人们便说他是主宰。所以在上帝之国，没有理性的无生命之物，我们不把它算作公民[虽然它们也服从神权]，因其不理解上帝的诫条和威胁。我们也不把无神论者算作公民，因其不信神的存在；还有那些信神的存在，但不信他统治我们现世的人，因其虽受上帝权力的统治，但他们既不接受他的诫条，也不惧怕他的威胁。只有接受他为万物的统治者、他为人们制定诫条并对违反者施以惩罚的人，才算是上帝之国的人。其余那些人，我们不应称其为上帝的公民，而应称为他的敌人。

3. 如果统治者向被统治者颁布其诫条，那只能说他是用诫条进行统治；因为统治者的诫条就是被统治者的法。不过，除非它们被明确地颁布，对轻忽者毫不宽宥，它们不能算是法。人们用文字或语言来颁布自己的法；他们没有别的办法来充分表达自己的意志。然而上帝之法是以三种方式宣示的。第一是用正确的理性这种无语的指示。其次是用直接的启示，一般来说它通过某种超自然的声音或某种幻觉和灵感(神的暗示)来传达。第三是通过某人的声音，上帝通过他来制造真正的奇迹，让别人对他产生信赖。上帝以这种方式利用其声音向另一些人表达其意志的人，被唤作"先知"。可以

① Cherubim，在《圣经》中被译为"二基路伯"，即常被描绘为生有翅膀、人头兽身的天使。——中译者注

把这三种方式称为三种语言:理性的语言、感悟的语言和先知的语言。与它们相对应的,是我们倾听上帝时采取的三种方式:正确的推理、感悟和信仰。能感悟上帝之言的人寥寥无几;上帝用启示向人们说话时只针对个人,并且给不同的人说不同的事;这绝对不是向人们公布一国之法的方式。

4. 与上帝的理性语言同其预言之间的不同相对应,也存在着两个属于上帝的国。一是“自然之国”,他在这里运用正确理性的指示进行统治。这是一个包括一切承认神的权力的人的普遍王国,因为理性的自然对所有的人都一样。还有一个预言之国,他也在这里统治,然而是用他的预言统治。这是一个特殊的国,因为他没有给所有的人,而是只给特殊的人,给他亲自拣选的一些特殊的人,制订了实定法。

5. 在自然之国里,上帝统治和惩罚违反其律法的人的权利,只是出自不可抗拒的力量。他对其他人的一切权利,不是来自自然,就是来自立约。我在第6章已经说明了统治的权利是如何从立约中产生。但是同样的权利也从自然中产生,因为事实上自然没有废除它。既然所有的人天生对所有的事物都享有某种权利,因此人人都享有统治所有人的权利,这就像自然本身一样古老。正如第2章第3节所说的,人们仅仅是因为相互恐惧,才废除了这种权利;也就是说,在理性的指引下,为了人类的延续,必须放弃这种权利。因为人们在力量和自然权力上相互平等,必然导致战争;而战争的后果就是人的毁灭。不过,若是某人比所有其他人更强大,他们同心协力也无法反抗他,他便没有任何理由放弃自己从自然那儿得到的权利。他的卓越的能力,使他能够保证他们和他本人的生存,于是,他主宰所有其他人的权利,将被保留给他。对于

有着无法抗拒的权力的人，对于全能的上帝，也是如此，主宰的权利是来自这种权力本身。当上帝惩罚甚至杀死罪人时，即使他惩罚这人是因为他有罪，也绝不能说，他若没有犯罪，上帝就没有权利折磨或杀死他。上帝施行惩罚的意志，可以跟已发生的罪联系在一起，然而这并不意味着他的折磨或处死的权利，取决于人类的罪，而非神的权力。

6. 在古人中间发生过著名争执的问题："为何好人得恶报，恶人反得好报。"同我们这里的问题是一样的：上帝在给人好报或恶报时，运用的是什么样的权利——这个难题不但动摇了普通人，而且动摇了哲学家甚至圣徒对神意的信仰。《诗篇》第 73 篇中，[大卫说]"以色列的上帝实在恩待那些清心的人！至于我，我的脚几乎闪失，我的脚几乎滑跌，因为我见恶人和狂傲者享平安，就心怀不平。"约伯向神发出了多么强烈的抗议：他一直行事端正，却遭灾受难。对于约伯的情况，上帝用他本人活生生的话解决了这个难题，用来证明他的正确，但是这个证明不是来自约伯的罪，而是来自他的权力。因此，在约伯跟他的友人争论时，友人是从他受到了惩罚推知他有罪，而他是用自己无辜的证言来反驳他们的指控。可是上帝听过双方的话后，拒绝了约伯的抗议，但不是通过让他相信自己犯下了不义或罪，而是通过向他展示自己的权力："我立大地根基的时候，你在哪里呢?"等等(《约伯记》)。对于约伯的朋友，他说："他的怒气向他们发作，因为他们没有像他的仆人那样，当着他的面说实话。"(《约伯记》42·7)对于天生失明的人，我们的救主耶稣也表达了同样的观点：当他的门徒问，那个盲人或其父母是否有罪时，他答道："也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出神的作为来。"(《约翰福音》9·3)虽然《罗马书》5·12 说，"死是从罪来到这个世上

的",但不能因此就说,假如人没有犯罪,上帝便不能运用其权利让人生病或死亡,因为他也创造了另一些动物,它们虽然无罪,却还是会死亡和生病。

7. 可是,上帝如果是以他的全知全能为基础而有统治权,那么人们显然是因为自己的软弱,[1]才承担起服从他的义务。因为,当统治权是来自不受立约(第2章讨论过)影响的自然时,从立约中产生的义务与它是不相干的。有两种自然义务:一种是当自然障碍排斥自由时的义务,譬如当我们说天地万物都服从造物主的共同律法时;另一种是当希望与恐惧排斥自由时的义务,譬如当我们说,弱者只能服从强者,因为他没有希望能够进行反抗。正是这后一种义务,即恐惧,或[面对神的力量]清楚自己的软弱,赋予了我们在神的自然王国中服从他的义务。这就是说,理性告诉我们,理性告诉承认神的力量和意志的人,"不要踢悔恨的。"①

8. 既然"上帝的话"(上帝只利用自然进行统治)被简单地定义为正确的理性;既然君王的法律只能通过其文字而被知晓,那么显而易见,只利用自然进行统治的上帝的法,是唯一的自然法。这就是我们在第2、3章列出的、在理性的指引下推导出来的律法;它们是"谦逊、平等、正义和怜悯",以及另一些作为和平携带者的美德[virtutes morales pacis conciliatrices],它们关系到人们相互之间的义务;还有另一些正确的理性所指明的有关尊崇和祭拜上帝权威的法。没有必要重复那些自然法或美德是什么。不过我们必须了解正确的理性所指明的对上帝的尊崇和祭拜,即神法。

① 参见《使徒行传》9·5;26·14 ——英译者注

9. 恰当地说,尊崇仅仅是人们对于把权力与美德结合在一起的另一个人所持的看法。尊崇一个人,也就是给予他很高的评价。可见,尊崇不是受到尊崇的人所固有,而是属于尊崇者。被称为尊崇的心思,激起三种感情:同美德有关的"爱"、同权力有关的"愿望"以及"恐惧"。从这些感情中产生出外在的行为,强人一般就是通过它们而得到安抚和宽慰,这就是尊崇本身的作用,所以也是自然的表示。但是尊崇一词也适用于这些外在的结果;从这个意义上说,当我们用自己的语言或行动表明,自己认为某个人的权力很尊贵时,就可以说我们是在尊崇他;所以尊崇和崇拜是一样的。崇拜[cultus]是一种外在的行动,是内心尊崇的标记。我们为得到别人的喜悦而作出严肃的努力,或是在他们愤怒时用服侍他们来安抚他们,就可以说我们是在崇拜[Colere]他们。

10. 反映着一个人心灵的符号,不是语言就是行动。因此,一切崇拜行为不是由语言就是由行动构成的。它们又分为三种类型:首先是称赞或宣扬某人的美德;其次是宣扬某人当前的权力,这就是吹捧他;第三是把他的幸运或权力也作为未来的保障加以宣扬,这叫作"祝福"。每一种尊崇都可以用语言或行动来表示。尊崇如果是一种主张,或是用他的标识和头衔来描述,就是用话语来赞美一个人。可以把这叫做用称号或称谓来赞美他,譬如我们说我们所尊崇的人是个"慷慨、勇敢或聪明的"人。我们用行动来赞美和庆贺,通过它们的结果或假设,例如通过致谢——这意味着美德;或通过服从——这意味着权力;或通过祝贺,这意味着成功。

11. 不管我们用语言还是行动去祝贺某人,我们会发现一些在所有的人中间都表示尊崇的事情。在这些属性中,

有表示“美德”和“权力”的一般名称,它们不能被认为有贬义,例如“善”、“英俊”、“勇敢”、“公正”等等。行动包括服从、谢恩、祈祷以及诸如此类的事,它们总是意味着对权力和美德的承认。还有一些用语和行动,对一些人意味着尊崇,对一些人意味着羞辱,对于另一些人没有意义。在这些称呼中有这样一些用语,它们被当作美德或罪恶,被当作荣耀或耻辱,这因看法的不同而不同。例如,杀死敌人;逃跑;做个哲学家或政客,等等。它们受到一些人的尊崇,受到另一些人的鄙夷;有些这样的行动取决于当地风俗或民法的条款,譬如脱帽致意,脱鞋或鞠躬,或屈膝下跪;各种正式的礼仪等等。无论何时何地,表示尊敬的崇拜都可以说是自然的;遵从当地习俗的崇拜则可以说是任意的。

12. 其次,崇拜既可出自命令,也就是说,是它的对象所吩咐的;也可以是自发的,即表达着崇拜者的感情。如果它是出自命令,那么表示尊崇的就不是那行为本身,而是它出自命令的事实;因为它直接表示的是服从,而服从意味着权力。所以依照命令的崇拜是服从;而自发的崇拜是仅仅因为那行为的性质而表达的尊崇。倘若旁观者发现它表示尊崇,它就是崇拜;倘若没有发现,它就是无礼。此外,崇拜既可以是公众的,也可以是私人的;从个人崇拜者的角度看,公众的崇拜不可能是自发的,但从国家的角度看可以是自发的。因为自发的崇拜得经过崇拜者的考虑,所以它不会以划一的方式出现,而是像众多崇拜者一样,会有许多不同的方式,除非他们的意志被一个人的权力统一到一起。但私人崇拜可以是自发的,假如它是在别人一无所知的情况下提供的;因为凡是公开表示的行动,要么受着法律,要么受着在别人面前的羞耻感的限制,而这与自发的性质是抵触的。

13. 崇拜别人的目的是什么？若想对此有所了解，我们必须问一下某人为何受到崇拜。我们必须采用已在别处证明过的观点，即他的享受在于他对自己所拥有或认为自己拥有的美德、武力、学问、美、朋友、财富或任何其他能力的思忖。这无非就是荣耀，或一种胜利的感觉，他认为自己受到尊崇，即他受人爱戴或惧怕，他可以支配别人来服侍或协助他。既然人们在看到有人受尊崇时便相信他是有权势的，即他被别人视为有权势的，所以崇拜会加强这种尊崇；真正的权势是从对权力的敬重中产生的。因此，为使自己受到崇拜，他的目的就是让尽可能多的人，出于爱戴或畏惧而服从他。

14. 自然理性为上帝安排了什么样的崇拜？回答这个问题，我们不妨从他的属性说起。第一，我们显然得承认，他有存在的属性，因为对于我们不相信其存在的东西，也不可能产生尊崇的意愿。此外，显而易见，说世界本身或世界的大地(即它的一部分)就是上帝的哲学家，是把他贬低了，因为他们没有给他任何属性。他们是完全否定了他的存在，因为上帝这个名称意味着世界的原因；那些说世界就是上帝的人，等于说世界没有原因，即没有上帝。同样明显的是，声称世界不是被创造的而是永恒的人，也就(既然永恒不可能有原因)否定了世界有某种原因，即否定了上帝存在。赋予上帝以无为的属性，从而取消他对世界和人的统治，显然也是一种可悲的看法。因为，尽管他是全能的，并且他们承认这一点，但是假如他不关心俗世的事情，人所皆知的格言便有用了："天上不会掉馅饼。"既然他们没有理由爱戴他畏惧他，那么对于他们所关心的事情，他也许跟不存在没什么两样。所以，在表示伟大和权力的属性中，凡表示有限的或规定性的东西，都不是用来

尊崇他的标记。因为,我们若是没有尽我们所能把权力和伟大归于他,我们就是没有充分地尊崇上帝。凡是有限的,都是有欠缺的;由于总是能够把一些比有限更伟大的东西归于他,所以我们不会赋予上帝以形态,因为一切形态都是有限的;我们也不会说他被人类灵魂的想象力或别的什么禀赋所感知或掌握了,因为凡是我们感知到的,都是有限的。虽然"无限"这个词代表一个理智的观念,但并不能因此就说,我们对"无限的事物"有任何观念,因为当我们说某种东西是无限的时,我们并不是指现实中的什么东西[aliquid in re],而是表示我们自己理智的无能;这就像我们在说,我们不知道它是否有终点,或哪儿是它的终点。如果我们说"他的想法"存在于我们的头脑中,这也不表示对他的尊崇,因为一种"想法"只是我们的观念,而除了对有限的东西,我们没有别的观念;他也没有组成部分,或他完全是这种或那种东西,因为这都是有限的东西的属性。他也不是处在空间中,因为凡是处在空间中的东西,毕竟都有尺寸上的边界和限制;他也不运动或歇息,这都意味着他是在空间中。也不存在若干个神,因为有数量的东西也不是无限的。此外,就"幸福"[felicitas]的属性,即表示痛苦与上帝不相配的属性(除非把它不是理解成一种感情,而是一种对后果的比喻)来说,譬如悔恨、愤怒、怜悯;以及表示需求的属性,如愿望、向往、需求和爱,它们又被称为欲望——它们都是欠缺的表示,因为一个人有欲望、向往或需求,只能被理解为他需要或缺少什么;可见这些属性都是能够受苦的表示,而受苦是能力有限、必须依靠别人的表示。所以,当我们赋予上帝一种意志时,不可把它理解为和我们的意志一样,后者被称为"合理的欲望"。因为,假如上帝有欲望,他就是欠缺什么,而这样说是亵渎。我们必须假设,那是某种我们无法感知的东

西。同样，当我们赋予他眼光或其他感觉行为，或知识和理解力时，这些在我们身上只是外在事物压迫感官所引起的精神骚动，我们切不可认为这样的事会发生在上帝身上；因为这是依靠外力的表示，这并不是最幸福的状态。所以，凡是只想把理性所提示的名称赋予上帝的人，这名称一定得是否定式的，如“无限的”、“永恒的”、“不可理解的”，[1]或用最高级的形式，如“最好”、“最伟大”、“最强大”、“最高”等等，或用非限定的形式，如“善的”、“正义的”、“强大的”、“造物者”、“王”，等等。我们的意图不是说那是什么（这会把他局限在我们的想象力[phantasia]的范围内），而是要表白我们的赞美和服从，这是谦卑的表示，是给予尽可能多的尊崇的心情之表示。自然理性只提示了一个上帝的重要名称，即“存在着的”，或“就是那儿”，这是它同我们的关系的一个名称，即上帝；君、主、父皆含于其中。

15. 理性针对崇拜上帝的外在行动（就像针对属性一样）的最一般的律令是，它们应当是尊崇心的表示。这律令中包含的第一件事就是祷告。用黄金和大理石塑造神的面孔的人，并不是在塑造神；神是由祷告塑造的。因为祷告是向往的表示，而向往就是承认上帝的权力和善。

其次，这种戒律包括“谢恩”，这是同样的感情的表示，除非在祷告之前有利益，谢恩发生于后。

第三，它包括祭品，即奉献和牺牲，因为它们是谢恩的行动。

① “infinite、eternal、incomprehensible”（无限的、永恒的、不可理解的）这三个词的拉丁语前缀“in－，e－”都表示否定义，即对“finite”（有限）、“ ternal ”（暂时）和“comprehensible”（可理解）的否定。 ——中译者注

第四，不要用别的来发誓，因为人在发下誓言时，就是在和他自己过不去，他若违背了誓言，就引起有权知道是否违背誓言并施以惩罚甚至最有权势的人的愤怒。只有上帝才如此。如果真有这样的人，他的臣民无法对他隐瞒自己的弱点，人们无法反抗他的权力，那么即使没有发誓，这也足以保证人的信仰了；违背信仰可以由某个人来惩罚，所以不需要誓言。

第五，用恰当的心思去谈论上帝。因为这是畏惧的表示，而畏惧就是对权力的承认。这个律令意味着，切不可轻率或空洞地用上帝的名，因为这都是不用心思的表现。没有必要时切不可立誓，因为这是没用的。除非两国之间为避免或结束因违背诺言而引起的武力冲突，或是在国内法庭上为使人确信，都不需要起誓。同样，不应对神的性质作论证。因为我们基本的前提是，在神的自然王国里，一切问题只以理性加以评判，即来自于自然知识的原理。但是我们用这种手段离理解上帝的性质还差得很远，对于任何创造物的属性、甚至我们自己的身体，我们都不能获得满意的知识。这种论证的唯一后果，就是把用来检验我们自己的观念的名称，轻率地用于至上的神。这个律令也意味着（就涉及到上帝之国的正义而言），声称这事或那事与神的正义不相符的人，是在作轻率而头脑简单的文字编纂。因为，倘若人们的儿女质疑他们的正确，或用他们的命令之外的标准来衡量正义，他们也把这视为不恭敬。

第六，在祷告、谢恩和牺牲中提供的任何东西，应当采用最好的一类，应当显示尊崇，才是恰当的。也就是说，话语不可以是即兴的、轻佻的或粗俗的，而应当是美好的和讲究技法的。因为，异教徒用形象来崇拜神固然荒谬，但是他们在仪式中使用圣歌和音乐并非不合理。牺牲要耀目，供品要华美，仪

式要表达谦恭、感激或对得到的好处的怀念，也都是恰当的；因为这些事都是出自尊崇的感情。

第七，不仅私下里，而且公开地在别人眼前崇拜上帝，也是恰当的。因为如前所说(第 13 节)，最欢愉的崇拜是引别人来尊崇的崇拜。如果别人看不到，崇拜就失去了最令人愉快的一面。

最后，我们必须尽力遵守自然法。因为展示上帝的统治超越了所有其他的不恭，正像比较而言服从比任何牺牲更可得到接受一样。它们是与崇拜上帝有关的首要的自然法，即[我的意思是]理性向每一个人指明的自然法。作为整体的国家就像一个人，所以自然理性也规定了公众崇拜的一致性。遵循个人理性的行动不是一个国家的行动，所以也不是国家的崇拜；国家的行动被理解为在掌握主权者的命令下作出的行动，所以它是得到了全体公民、即一致的同意。

16. 上一节中列出的崇拜神的自然法，只规定了应当表达的尊崇的自然标记。但是还要认识到存在着两种标记：自然的标记和习俗的标记，即以明确或默认的契约为根据的标记。在每一种语言中，称呼或称号的使用都是来自决定，所以它也能被决定所改变。因为依靠人的意志、其力量来自这种意志的东西，假如他们同意的话，也能被他们的意志所改变或取消。所以，因为人类的决定而被广泛用来称呼神的属性的名称，如果人们决定不用了，它便不会再被使用；能够由一个人决定的事情，也可以由国家来决定。因此，国家(即那些掌握整个国家权力的人)有权利判断哪些名称或称号可以、哪些不可以被用来尊崇上帝，即哪些自然的信条和神的作为要得到公开的坚持或服从。然而行为还有自然的意义，它不是出自人类的决定，正像后果是其原因的表示一样。有些行为

在当着他们的面做出的人看来，永远是一种轻蔑的表示，即那些展示身体不洁处的行为，以及我们当着我们所尊敬的人的面耻于做的事。还有一些行为永远是尊崇的表示，比如毕恭毕敬地趋前致意，或给他引路的权利或别的特权。国家改变不了这些现象。然而还有其他无数的行为，谈不是上尊崇还是亵渎；国家可以把它们当作尊崇的表示，这样它们便真的能够带来尊崇。由此可以理解，对于国家说是尊崇神的表示的事，人们是一定要服从的。

17. 神的法律，不管是信仰的还是世俗的法律，我们还都未谈及。但是既然人人都会在推理中犯错误，那么人们对大多数行动便可能持有相互冲突的意见。因此还可以提出进一步的问题：上帝要让谁来充当正确的理性、即他的律法的解释者？就民法，即关系到正义和人们对待别人的行为的法律来说，我们已经根据前面那些有关国家形成的讨论证明，理性当会同意把一切审判交由国家负责；审判不过是对法律的解释，所以不管在什么地方，法律的解释者都是国家，即在一国握有主权的人。就神法来说，如我们前面所证明的(见第 13节)，人们必须记住，每个公民已把他们能够转让的权利都转让给了主权的持有者。他们可以转让尊崇上帝的方式的决定权，于是他们把它也转让了。他们能够转让这种权利在于这样的事实，即在组成国家之前，尊崇上帝的方式是通过每个人的私人理性去寻找，而每个人都可以让他的私人理性服从整个国家的理性。此外，假如崇拜者在崇拜上帝时遵守他们自己的理性，他们之间会大有差别，于是他们会断定彼此的崇拜是不得体的，甚至是不敬神的；他们甚至根本不同意别人是在崇拜上帝。于是那不是崇拜，即使最符合理性的崇拜也不是崇拜，因为崇拜的性质要有某种内在尊崇的标志。但是，如果

一件事是让另一些人知道了别的什么,它只是一个标志而已;所以一件事不能算是尊崇的标志,除非别人同意它是尊崇的标志。此外,真正的标志是因为人们的共识才成为标志,所以尊崇的标志也是因为人们的同意而形成的,即它是因为国家的命令,才变成了尊崇的标志。所以只依照理性就可以知道,遵照国家的命令向上帝提供的尊崇标志,并不違背神的意志。因此公民可以把如何崇拜上帝的决定权转让给国家主权的持有者。事实上他们也应当这样做,不然的话,有关上帝性质的一切谬见,存在于每个民族的一切荒谬的仪式,可同时出现在同一个国家;这样一来每个人都会认为大家是在亵渎上帝。因此不能说自称崇拜上帝的人都是正确的,因为除非他有其他人承认是崇拜的表现,否则他就不是在崇拜上帝,即表现出外在的尊崇。因此我们可以断定,对自然法的解释,不管是民法还是神法,凡是在上帝只通过自然进行统治的地方,都得依靠国家的权威,即在该国获准行使主权的某个人或机构的权威;上帝不管有什么命令,他是通过前者的声音发出命令。或者反过来说,国家发出的有关崇拜上帝和世俗事务的无论什么命令,都是来自上帝的命令。

18. 对此人们会问:第一,这样的话,即使国家直接命令人们不敬神,或禁止他们崇拜神,人们不是也要服从它吗?我得说,并非如此,千万不要服从。没有人可以把普遍的不敬神或根本不做崇拜当作一种崇拜方式。而且,在组成国家之前,凡是承认了上帝统治的人,都没有权利否定尊崇上帝,所以他也不能把这种命令权转让给国家。第二个问题:假如国家命令人们说或做一些不是直接触犯上帝,但通过推理可知有触犯后果的事,这时人们也得服从国家吗?譬如说,如果下令在相信偶像的方式是尊崇标志的人中间用这种方式去崇拜

上帝呢？一定得这样做。[2]因为崇拜的制度化是尊崇的标志，所以用这种方式崇拜也是尊崇的标志，是在接受它的人中间传播尊崇上帝的标志。假如下令赋予上帝一个称呼，而我们不理解它的含义，我们看不出它跟上帝的名有多大的一致，那又该如何？也必须服从，因为我们为了尊崇而做的事[不知道有任何相反的意义]，假如人们认为它就是尊崇，那它就是尊崇的标志。所以，我们拒绝这样做，就是拒绝弘扬上帝的荣耀。对于有可能成为争执对象的纯粹自然的崇拜上帝的一切表现和行为，我们也有同样的看法。这些命令有时可能违反正确的理性，因此是下达命令者的罪，然而它们既不违背正确的理性，也不是臣民的罪，因为在有争议的事情上，正确的理性就是国家的理性。最后的问题是：如果被授予一国主权的人或会议，命令用崇拜上帝的标记和行为来崇拜他们，也得服从吗？有许多事情既可奉献于上帝，也可奉献于人，因为人也是可以得到赞美的；有许多行为可以用来崇拜上帝和人。但是我们只应观察那些标记和行动的含义。即使忤逆君命，我们也要避免有某些含义的标记，譬如它表示我们相信有人掌握着独立于上帝的权力，或他是不朽的人，或他有无限的权力，等等。我们也要避免有这种含义的行为，当某人不在时向他祈祷，向他祈求只有上帝能够给予的东西，例如风调雨顺；向他奉献只有上帝才能接受的东西，例如燔祭；或是给他最高形式的崇拜，例如牺牲。因为这些行动意味着对上帝的统治缺乏信念，而这同最初的推断是矛盾的。但是，曲膝礼、伏卧礼或其他躯体动作，甚至在世俗仪式中也是可以采用的，因为它们可以只表示对世俗权威的承认。对神的崇拜有别于世俗的崇拜，不是因为动作、场合、服饰或身体的姿式，而是因为它所表现出的对崇拜对象的感情。所以，我们若是伏卧于某人

面前，打算用这种标记来表明我们认为他是上帝，这就是对神的崇拜；如果我们这样做是用来表示承认世俗权威，它便是世俗的崇拜。通常用 λατρεια[侍奉]和 δουλεια[奴仆]这种说法加以理解的行为，是区分不出对神的崇拜和世俗崇拜的；前者只是指奴仆的职责，而后者是指奴役状态，所以它们说的是同样的活动。

19. 这些论述的结论是，在仅仅由自然理性形成的上帝的统治下，臣民犯下罪过有以下方式：首先，假如他们违反了道德法，即第 2 和第 3 章所阐述的法律；第二，假如他们在涉及正义的事情上违犯了国家的法律或命令；第三，假如他们没有“依法”崇拜上帝；第四，假如他们没有用言词和行动在人们中间承认存在一个神，这个世界的一个至善、至大、至尊和至上的王，一个万王之王，即假如他们不崇拜上帝。根据我们在前一章第 20 节的解释，在自然的上帝之国里的这第四种罪过，是亵渎神的罪行。因为这是对上帝权力的否定，或无神论。这就是他们在这种情况下的罪过；这就像我们假定有个至上的君王，他自己不在位，而是通过一个总督进行统治。假如他们事事不服从总督，他们就是在违抗这个君王，除非他是为自己追求这个王国，或试图把它转让给别人。甚至在这种情况下，也没有例外地对总督绝对服从的人，应当说他们犯了叛国罪。

注 释

[1]假如有人觉得这话刺耳，我要让他冷静地想一下，倘若存在着两个全知全能的人，那么哪一个有义务服从另一个。我认为人们会同意，他们谁都没有义务服从对方。如果这是正确的，我的观点就也是正确的：人们服从上帝，首先是因为他们并非全知全能。因为当我们的救主警告保罗（他那时

还是教会的敌人)不要赐悔恨的人时,他似乎得到了保罗的服从,理由是他没有力量反抗。

[2]我们在本章第14节说过,给上帝加了限制的人,是违反了崇拜上帝的自然法。但是那些以某种形象的方式崇拜上帝的人,就是对他加了限制。所以他们是做了不当做的事,这段话似乎与前面说的有矛盾。首先必须回答的是,给上帝加了限制的,不是那些在权威的强制下这样崇拜的人,而是那些命令这样崇拜的人。违背自己的意志举行崇拜的人,确实是在崇拜,他们是在合法的统治者吩咐他们要这样做的地方站立或鞠躬。第二,我说一定得这样做(指偶像崇拜),并不是不分时间地点,而是指有一条基本原则的地方,即崇拜上帝的唯一规则是人类理性的命令。这时国家的意志才发挥理性的作用。但是在由立约而建立的上帝之国里,不管是《旧约》还是《新约》,偶像崇拜都是受到明确禁止的,是万万不可做的,即使国家这样命令。只要深人地想想这一点,认为这段话和第14节有矛盾的人,便不会再这样认为了。

第十六章

论《旧约》建立的上帝之国

1. 人类因为清楚自己的弱点,并惊叹于自然的事件,他们便生出一种几乎普遍存在的想法:有个看不见的神,他是创造一切可见事物的造物主。他们还畏惧他,认为自己没有足够的自我保护能力。但是,他们对理性的不完美的运用,以及他们的感情强度,妨碍了他们正确地崇拜神。对不可见之物的敬畏,在脱离了正确的理性时,就是迷信。没有上帝的特别帮助,几乎不可能避开无神论与迷信这两块岩石,因为后者是来自缺少正确理性的畏惧,前者是来自缺少畏惧的理性观。因此,人类中的大多数都易于陷入偶像崇拜,几乎每个民族都用偶像的方式,利用有形的物体来崇拜神;他们崇拜妖魔鬼怪,称它们为魔鬼。但是神愿意[就像我们在信仰史中读到的]从人间唤出一个叫亚伯拉罕的人,通过他把人类带向对他的真正崇拜;他愿意用超自然的方式向亚伯拉罕显现自己;同他和他的子嗣立下被称为《旧约》(*The Old Agreement*, *The Old Covenant*, *The Old Testament*)的著名约书。因此亚伯拉罕是真正信仰的起源;他是大洪水后第一个晓谕只有一个神、即宇宙

创造者的人。在他之后，便出现了根据约书建立的上帝之国。[见约瑟夫斯(Josephus)的《上古犹太史》[1]第1卷，第7章。]

2. 不错，在创世之初，上帝对亚当和夏娃的统治不但是自然的，而且是有约的。从这以后，凡是自然理性所指明的以外的服从，只应当由契约规定，也就是说，是来自人们的同意。不过，因为这契约立刻就失效了，而且再也没有恢复，所以必须用别的方法寻找上帝之国的来源(这是我们这里的论题)。顺便指出，上帝立下不要去吃辨善恶的知识树上的果子这个诫条(这要么是指受到禁止的善恶之辨，要么是指是吃一棵树上的果子)，上帝只是简单地要求服从他的诫条，没有解释这诫条是好是坏。因为没有这样的吩咐，所以树上的果子也不具有这样的性质，即吃它是道德上的恶，即罪过。

3. 上帝和亚伯拉罕之间的约，是以这样的方式立下的："我要与你并你世世代代的后裔立我的约，做永远的约，是要永做你和你后裔的神。我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔，永远为业。"(《创世记》17·7—8)所以，亚伯拉罕及其子嗣为了一直记住这约书，有必要规定某种标记。于是约书中附上了割礼，但它只作为一个标记："你和你的后裔，必世世代代守我的约。你们所有的男子，都要行割礼，你们当割去你们包皮的肉，作为我与你们立约的凭据。"(同上，17·9)可见，立下的约是亚伯拉罕承认上帝是他的神，也是他子嗣的神，即他同意让自己受上帝的统治；上帝赠予亚伯拉罕土地，让他这个外邦人能生活，而亚伯拉罕同意给他本人和他的子孙行割礼，作为铭记这约书的标记。

---

① 约瑟夫斯(Josephus, 37? —95?)：犹太史学家，耶路撒冷反罗马起义时曾任指挥，后变节。著作有《上古犹太史》和《犹太战争史》等。 ——中译者注

4. 但是,亚伯拉罕在立约之前,便承认上帝是世界的创造者和王(因他从未怀疑上帝的存在或他的意志)。因此,说上帝为了这种由自然所决定的服从,而许愿给他迦南的地作为国,给他赏赐或一纸契文,条件是亚伯拉罕接受他为自己的神,想必是肤浅的说法;因为在这之前,他就因自然法而是那个样子了。因此,"我要做你和你后裔的神",并不意味着亚伯拉罕是因为本性,即因为一般性地承认上帝而承认上帝对人行使的权力和统治,才对这约书表示满意,这完全是出于自然理性;而是因为他具体承认了那是一个对他说话的神:"你要离开你的地……"(《创世记》12·1)"你举目观看……"(《创世记》13·14)他是以三个来自天国的人这种形式,出现在他面前(《创世记》18·1—2),还出现在他的幻觉(《创世记》15·1)和梦里(同上,13)。这是信仰的问题。上帝不管以什么形式显现于亚伯拉罕面前,对他说话时不管采用什么语调,可以肯定的是,亚伯拉罕相信那声音是神的声音,是真正的启示,他要跟随自己的人,把这个对他讲话的神作为上帝,作为宇宙的创造者加以崇拜;他的信仰,不是因他相信那神存在,或那神的许诺是真实的(这是人人都相信的),而是因为他不怀疑自己听到其声音和允诺的神就是上帝。而且显而易见,亚伯拉罕的神不仅是上帝,还是显现于他面前的上帝,正如亚伯拉罕为此而给予上帝的崇拜,不是理性的崇拜,而是宗教和信仰的崇拜一样;是上帝以超自然方式而不是理性向他揭示的崇拜。

5. 我们没看到上帝给予亚伯拉罕或亚伯拉罕给予其家人的任何律法,不论当时还是后来,不论是世俗的还是信仰的(行割礼的命令是个例外,它已包括在约中)。因此,除了自然法、理性的崇拜和割礼外,显然不存在约束亚伯拉罕的其他

律法或崇拜。

6. 亚伯拉罕也是给他自己的人解释一切律法——不管是世俗的还是信仰的——的人,不仅通过他唯一拥有的自然法的性质,而且通过约中的话,其中他不但许诺他自己要服从,并且代表着他的子孙。假如他的子孙没有义务服从他的命令,这便成了没意义的事。主在《创世记》18·18 中说:"地上的万国都必因他得福;因我知道,他会吩咐他身后的众子和眷属,遵守主的道,秉公行义。"若不是他的众子和眷属有义务遵他的命,这怎么能够理解呢?

7. 所以,如果亚伯拉罕没有命令其子民否定神的存在或意志,或命令他们做违背上帝荣耀的事,他们便不能不服从亚伯拉罕本人。在所有其他事情上,上帝之言是从他嘴里说出,因为他是上帝一切律法和言语的解释者。他们只能从亚伯拉罕那儿得知,亚伯拉罕的上帝是谁,该对他如何崇拜。但是亚伯拉罕死后,那些受以扫或雅各统治的人,也出于同样的理由服从他们,不做越规的事,只要他们承认亚伯拉罕的上帝就是他们的上帝和王。因为他们在服从亚伯拉罕以前就服从上帝,在服从亚伯拉罕的上帝以前就服从亚伯拉罕,在以扫以前就服从亚伯拉罕的上帝。所以,在亚伯拉罕的臣民中间,忤逆上帝的唯一罪行就是否定上帝;但在他们的子孙中间,否定亚伯拉罕的上帝,也就是说,崇拜亚伯拉罕规定的上帝以外的神,即像别的民族那样,崇拜人手制作的形象,[1]亦属忤逆之罪,正因为如此,他们才被称为偶像崇拜者。现在,臣民能够很容易地对他们君王的命令加以区分,要做什么,避免什么。

8. 接下来的事情是,遵从《圣经》的引领,这约被以扫(《创世记》26·3)和雅各(《创世记》28·14)修订,神在这里不再

简单地自称"神",而是给了他自己一个特殊的名称:"亚伯拉罕和以扫的神。"后来他又通过摩西和以色列的众民修约——他说:"我是你父亲的神,亚伯拉罕的神,以扫的神,雅各的神。"(《出埃及记》3·6)后来,当他们在西奈山附近的沙漠停下来,不仅完全自由,而且因为他们在埃及受奴役的经历,对服从人类深恶痛绝时,便建议他们应当用这样的句子来彻底修改原来的约:"你们若实在听从我的话,遵守我的约(即同亚伯拉罕、以扫和雅各立的约),就要在万民中做属我的子民,因为全地都是我的。你们要归我作祭司的王国,为圣洁的民。"(《出埃及记》19·5)大家一齐答道:"凡耶和华说的,我们都要遵行。"

9. 注意,这约书中的"王国"(kingdom)这个字眼,是过去所未用过的。因为,过去上帝因自然以及他和亚伯拉罕立的约而是他们的王,但他们作为他的民,对他只有自然的服从和自然的崇拜,至于亚伯拉罕所定的宗教崇拜,他们只是作为其自然的君王亚伯拉罕、以扫和雅各的子民而给予他的。因为他们听到的上帝的唯一的话是来自自然理性的语言,除了他们的意愿包含在他们的王亚伯拉罕的意愿之中外,在上帝和他们之间并没有立约。但是,西奈山立下的约既然人人都表示同意,便出现了一个"制度化的"[institutivum]上帝之国来统治他们。这就是《圣经》和神学家的著述中著名的上帝之国出现的时刻,这就是当以色列人要求有个王国时,上帝在对撒母耳的说话中(《撒母耳记上》8·7)所提到事情:"他们不是厌弃你,乃是厌弃我,不要我做他们的王。"撒母耳则对以色列人说:"我们定要一个王统治我们,其实耶和华你们的神,就是你们的王。"(《撒母耳上》12·12)在《耶利米书》31(32)中也说:"我在统治他们时立下的约。"加利利的犹大人也这样说过,这是

约瑟夫斯(《上古犹太史》18·2)在下面的话里提到过的："加利利的犹大人是第四批求智者的奠基人。他们在一切事情上都同意法利赛人，只有他们对自由的由来已久的炽热感情除外。他们相信只可把上帝当作王，他们宁肯随时准备同他们的家眷和所爱的人一起受最严厉的惩罚，也不愿把任何必有一死的人称为王。"

10. 王国从约书中得到的权利既已确立，我们下面来看看上帝为他们制定了什么律法。人人都知道它们，它们就是十诫，另一些律法，司法的和礼仪的，即从《出埃及记》第20章直到《摩西五经》[①]结束和摩西去世所规定的那些。整个律法是经摩西之手提供的，有些是自然的规定，因为它们是由作为自然之神的上帝提供的，在亚伯拉罕以前就生效了。另一些得到遵守，是因为它们来自亚伯拉罕所立的约，是因为它们是上帝作为亚伯拉罕的神所提供的，由于是第一份约，所以在摩西之前便生效了。还有一些得到遵守，只是因为它们来自和后人立的约，因为它们是上帝专门作为以色列人的王而提供的。第一类律法是和美德有关的"十诫"中的诫条，如"敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷窃；不可做假证，不可贪心"。[②]它们是自然法。"莫要无端用上帝的名"的诫条也是如此，因为它是自然崇拜的一部分，这在前一章第15节就说过了。第二个诫条，"不要用他们自己制造的形象去崇拜"，也是如此。因为如那一节所说，这也是自然信仰的一部分。第二类律法是不要信异族的神，这是同亚伯拉罕立下的约的关键所在，上

① 《摩西五经》(Pentateuch)，《圣经》前五章在基督教中的又一名称。——中译者注

② 见《出埃及记》20·12—17。——中译者注

帝在约中就是这样明确要求的，他要做亚伯拉罕的神和他后裔的神。同样，“守神圣的安息日”也是如此，因为规定第七日为神圣，是为了纪念六日的创世，这出现在下面的话里(《出埃及记》31·17)：“这是我和以色列人的子嗣永远的约，永远的标记；因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅。”第三类是政治的、司法的和仪式的律法，它只对犹太人有效。写在石板上的第一、二类律法，即“十诫”，被保存在约柜中；另一些写在法典上，并保存在约柜的外边，(《申命记》31·26)因为后者是可以修改的，前者则不能，除非破坏亚伯拉罕的信仰。

11. 上帝的每一条律法都是上帝的话，但上帝的话并不全是律法。“我耶和华是你们的神，我带你们走出埃及的地”是上帝所言，但它不是律法。同上帝的话一起说出或记下的事，也不全是为了宣布上帝的话。“耶和华如是说”不是出自耶和华的口，而是出自某个说话者或先知的口。只有真正的先知宣布为上帝说过的，才是上帝的话。先知的书中既有上帝的话，也有先知本人的话，它们之所以被称为上帝的话，是因为它们包含着上帝的话。既然上帝的话只由一个真正的先知发布，因此在我们知道上帝说过什么之前，必须先知道谁是真正的先知；在对先知没有信任以前，也不能对上帝的话有信任。以色列人给予摩西信任是因为两件事，即奇迹和信仰。倘若他唤他们出埃及去崇拜别的神，而不是他们的祖先亚伯拉罕、以扫和雅各的神，那么不管他的奇迹多么惊人和醒目，他们就不会或至少不应当给予他信任，因为那违背他们同上帝立的约。同样，上帝在犹太人面前展示一个真先知的两个标记：对未来的超凡预见，这是大奇迹；对亚伯拉罕的神的信仰，他把他们从埃及解救了出来。缺少这两点，便不可能是先知，他当作上帝之言来主张的，也不会被这样看待。假如没有

信仰，他就会被这样的话所否定（《申命记》13·1—5）："你们中间若有先知，或是有人说他做了梦，向你显个神迹奇事，对你说，'我们去随从你素来不知的另一个神，事奉他吧'，这个先知或做梦的人就会被处死。"如果对未来的预言落了空，他便会被这样的话所揭穿："你心里若说，'耶和华所未曾吩咐的话，我怎么能知道呢？'先知托耶和华的名说话，所说的若不成就，也无效验，这就是耶和华所未曾吩咐的，是那先知擅自说的。"（《申命记》18·21—22）没有争议的是，上帝的话就是真正的先知所宣布的话，而犹太人中真正的先知，是有真信仰的、预言被事情所证实的人。不过也会有许多争议，譬如信异邦的诸神是指什么；说是证实了预言的事件，是否真的如此，尤其是那些用晦涩和谜语的方式预知事件的预言；先知的大多数预言都与这相似，因为他们不是公开地看到了上帝，像摩西那样，而是通过谜语和异象（《民数记》12·8）。只能用自然理性来判断他们，因为这判断要依靠先知的解释和把它同事件作比较。

12. 犹太人接受了整部律法（它被称为《申命记》），把它看作记录成文的上帝所言。从信仰史来推断，这是直到囚禁期[①]以前他们所接受的唯一法典。因为这法典是由摩西本人传给祭司，让他们妥为保管，放在约柜旁边让君王们誊录（《申命记》31·9，26）；过了很久，约西亚王依然承认他们是上帝的话（《列王记下》23·2）。但是，《旧约》其他各卷最早是在何时也被纳入教规，却是不清楚的。至于先知们——以赛亚等人，既然他们所预言的是囚禁期或那之后要发生的事情，那么按

① 指公元前6世纪耶路撒冷陷落后、大批犹太人被囚于巴比伦的时期。

——中译者注

照刚才提到的《申命记》18·21—22的条件，他们的著述是不能被正当地视为预言的，因为那里说，预言得到了事件证明的人，以色列人才可把他当做先知。犹太人先是把实际作出预言的人处死，在预言应验后，又承认了他们的著述是先知的书，就是因为这个缘故。

13. 我们现在清楚了什么是《旧约》中的律法，最初被当作上帝之言的是什么。下面我们必须细心探究，何人有权断定，后来出现的哪一些先知的著述应被当作上帝之言（即事件是否证实了他们的预言），何人有权解释那些被作为记录在案的上帝之言的律法。考察这个问题，必须涉及以色列国的每个不同时期和发展。

显然，摩西还在世时，这种权威完全归于他。因为他本人若不是律法和上帝之言的解释者，那么这个职权肯定要么属于某个私人，要么属于若干人组成的一个犹太人会众（Synagogue），要么属于大祭司或其他先知。然而，首先它不可能属于某些私人或他们组成的一个群体，因为事实上他们没有协商，事实上他们受到最严厉的威胁，禁止他们不通过摩西去倾听上帝的话。那上面写着："'祭司和百姓不可闯过来上到我面前，恐怕我忽然出来击杀他们。'于是摩西下到百姓那里告诉他们一切。"（《出埃及记》19·24—25）可见这是明明白白地说了，不论个人还是一个团体，都不可宣称，上帝在通过他们说话，因此在可拉、大坍、亚比兰和250名会众头领骚乱时，他们自己也无权解释上帝的话。当他们认为神是在通过他们说话，就像通过摩西说话一样时，他们是这样来证明的："这对你们就足够了，整个会众是圣洁的会众，耶和华也在他们中间；你们为什么自高于神的会众呢？"（《民数记》16·3）神对这事的心思，也可以从下面的事实中看出："[可拉、大坍和亚比兰]都

活活地坠落阴间,……又有火从耶和华那里出来,烧灭了那献香的二百五十人。"(同上,33、35)第二,也很清楚,这个权威不属于大祭司亚伦,这从他和他的姐姐同摩西的争执中可以看出。问题是,神是只通过摩西说话,还是也通过他们说话,也就是说,他们是不是和摩西一样,是神之所言的解释者。他们是这样说的:"难道耶和华单和摩西说话,不也与我们说话吗?"(《民数记》12·2)但是神制止了他们,把摩西和别的先知区别开,说:"你们中间若有先知,我耶和华必在异象中向他显现,或在梦中与他说话。但我的仆人摩西不是这种人……""我要与他面对面说话,他不是从迷语和幻像中看到神,所以你们为何不惧怕呢? ……"(同上,6—8)最后,我们可以推断,摩西在世时,解释上帝的话不是摩西以外的任何先知所能做的,这是因为我们已提到的事实,他高于其他所有的先知;还因为按照自然理性,宣布上帝命令的人,也必得解释它们;那时除了经摩西之口说出的,再没有其他上帝的话。这还因为一个事实,即那时没有其他先知向众人作出预言,只有得到摩西的灵而作出预言的七十位长老。当时做摩西的助手、后来成为其继承人的约书亚,也相信在他搞明白摩西同意他们那样做之前,他们是不该那样做的。这在《圣经》中说得清楚:"耶和华在云中降临,把摩西身上的灵分给七十个长老。"(《民数记》11·25)当有人说他们正在作出预言时,约书亚对摩西说:"我主,制止他们吧。"但摩西回答说:"你为我的缘故而嫉妒人吗?"既然摩西也是上帝的信使,既然私人、会众、祭司或别的先知不掌握解释权,那么唯一的结论便是,摩西是上帝所言的唯一解释者,并且在俗事上也有至上的权威。可拉和另一些搞阴谋的人反对摩西和亚伦,还有亚伦和他的姐姐反对摩西,并不是为了灵魂的安宁,而是出于统治百姓的野心。

14. 在约书亚时代，律法和上帝的话，归大祭司以利亚撒来解释，他也是绝对受上帝指使的王。这首先是从实际的约中推知的，其中以色列人的国被称为“圣洁的国”，或像《彼得前书》2·9所说，是“有君尊的祭司”，除非把有君尊的权力理解成因众民的提议和约定而归祭司掌握，不然是不能这样说的。这同前面的话并不矛盾，那儿我们说，不是亚伦，而是摩西，领有上帝统治的国。既然一个人定下了未来国家的形式，他一定是统治着自己生前建立的这个国(不管它是君主制的、贵族制的还是民主制的)；那时他握有将来要交给其他人的全权。在实际叫约书亚理事时，就明白地说，以利亚撒祭司所掌握的不但有祭司之职，而且有至上的权力。经书上是这样说的：“将嫩的儿子约书亚领来……让他站在以利亚撒和会众面前，当着你们全体的面，给他诫条和你们的一份荣耀，使以色列人的所有子孙都听从他。不管做什么，以利亚撒祭司都会为他询问耶和华。他会按他的话来去，所有以色列人的子孙都要同他在一起。”(《民数记》27·18—21)这里询问神应当做什么，即解释神的话，在所有的事情上以神的名发布号令，都归以利亚撒行使，但是遵从他的话来去，即服从他，是归约书亚和整个会众的。也要留意“你们的一份荣耀”这个说法，它表明了约书亚没有和摩西同等的权力。十分清楚的是，甚至在约书亚时期，解释神的话的至上的世俗权力和权威，都是属于同一个人。

15. 约书亚死后，出现了士师的时期，它一直持续到扫罗王；在这个时期，上帝为该国规定的权利一直归祭司所有。因为这是一个因立约而建立的祭司国，即一个上帝通过祭司统治的国。在众民得了上帝的同意，改变这种形式以前，它必须一直

如此。在神答应了他们有个王的请求之后，这才会发生，他对撒母耳说："百姓说的一切话，你只管依从；因为他们不是厌弃你，而是厌弃我，那么我可以不做他们的王。"（《撒母耳记上》8·7）可见从正义的角度看，至上的世俗权力按神本人的安排，是属于大祭司所有。事实上那权力却落入了先知手中（他们是神以不同寻常的方式选拔的）；以色列人（一个渴望先知的民族）为了安全和公正而服从他们，因为他们很看重先知的话。其中的原因是，在受祭司统治的上帝之国，虽然规定了刑罚，也有官员断案，但惩罚的权利仍取决于私人的动机。是否进行惩罚，取决于意见不和的众人和个人，他们是被个人的好恶所左右。这就是摩西没有用自己的权威判任何人死罪的原因；但是当有人（不管是一个人还是许多人）被处死时，他依赖神的权威，向他或他们举起利剑宣布："这是耶和华说的。"这符合一个特殊的上帝之国的性质。因为在守法是因为畏惧上帝而不是人的地方，上帝确实在行使统治权。如果人们的表现像他们应当做的一样，那将是一种最好的国家形式。然而，要想统治现实中的人，却必须有强制的权力（它包含着权利和武力两个方面）。这也是当初上帝为何通过摩西为将来的列王制定律法的原因（《申命记》17·14）；摩西在他的遗言中也对众民预言说："我知道在我死后，你们必全然败坏，偏离我吩咐你们的道。"（《申命记》32·29）按照这个预言，"当别的一代人兴起，不知道耶和华，也不知道耶和华为以色列人做的事，以色列人行耶和华眼中的恶事，去事奉诸巴力"（《士师记》2·10—11），意思是说他们拒绝了神的统治，即神托祭司所行的统治；后来，当他们被敌人打败变成了奴隶时，他们不再从祭司那里，而是向先知寻求神的意志。于是先知成了以色列人事实上的士师，但是以色列人的服从，照理说是归大祭司所有的。因此在摩西和约书亚死后，祭司之国虽失去了强大，却没有

失去神赋予的权利。对上帝之言的解释权,仍属于祭司。这从一个事实就可看得明白:在神龛和约柜神圣化以后,神不再从西奈山上说什么,而是在约龛里,在只有祭司能接近的天使立于左右的施恩座上说话。假如这时有人寻找国家的正当权利,那么不管至高的俗权还是解释上帝之言的权力,都还在祭司手里。但是假如你观察一下事实,它们却都在审判以色列的人先知手里。因为作为士师,他们有世俗权力,作为先知,他们解释神的话。所以从那时起直到现在,这两种权力一直是分不开的。

16. 在指派了列王后,世俗权威当然也归他们拥有。因为在以色列人提出请求并得了上帝的同意后,受祭司统治的上帝之国便告结束,君王进行统治的权利是以百姓的实际同意为基础的。[哲罗姆(Jerome)[①]在谈到《撒母耳记》时,实际讨论过这一点。他说,撒母耳已经证明,在埃利去世和扫罗被杀后,旧的律法便被废除了。扎多和大卫的新祭司职与新政府的誓言,也是进一步的证明。]祭司只能做神命令他当做的事,君王则可以做每人自身都当做的事情。因为以色列人授予他审判他们和代表他们全体发动战争的权利;这两件事包含着能够转让给别人的所有权利。他们说:"我们的王统治我们,统领我们,为我们而战。"(《撒母耳记上》8·20)可见审判权是在列王的手里。但是,进行审判,也就是通过解释让律法适用于事实;因此解释权也属于他们。此外,由于除了摩西的律法外,直到囚禁期以前,没有其他被记录下来的上帝的话得到承认,所以解释上帝之言的权威也属于列王。进一步说,既然上帝的话被当做律法,即使除了摩西律法之外,还有上帝的另一些话被记录下来,对它的解释权

① 哲罗姆(Jerome, 347—421):早期基督教教父,《圣经》学者和通俗拉丁文本《圣经》翻译家。 ——中译者注

也是掌握在列王手里，因为律法的解释权属于他们。可以说，在《申命记》(其中包括摩西律法)散轶很久又被发现后，祭司确实就这本经书询问过耶和华(《列王记下》22·13)，但他们不是遵照自己的权限，而是靠了约西亚的帮助，不是直接这样做，而是通过女先知户勒大。由此可见，承认那经书乃上帝之言的权力并不属于祭司。但是也不能说这权力属于那个女先知，因为还有别的人来判断先知是否应被当做真先知。上帝给众民指出区分真假先知的标记，以标示他们的预言以及他们同摩西建立的制度相一致，如果它们不被当做标记来用，上帝何必要做这些标记呢？承认经书为上帝之言的权力是归国王的，所以正如《列王记下》23·1—3所记，经书得到了约书亚王的权威的同意和接受。《圣经》中的这段话告诉我们，他召唤来国中的各色人等，即长老、祭司、先知和百姓，当着他们的面念那约书，敦促他们履行约中的诺言，这就是说，他保证承认这约就是摩西的约，也就是说，它是上帝的话，于是它再次被以色列人所接受和肯定。因此在列王时代，世俗的权力，以及区分上帝所言和人类所言、对上帝所言作出解释的权力，都归他们所有。派出的先知如果没有代言人或布道者的身分和权利，他们便是没有权威的；听他们的人会辨别他们；倘若当他们在寻常事上发出明确的指示，不听从他们的人要受到惩罚时，列王也不一定非要按他们以神的名义所说的话去做。因为约西亚这个以色列的明主，虽然由于没有听从上帝托埃及王尼哥之口所说的话而被杀，即他实际上拒绝了劝言，因为它来自敌人，但是没有人会说约西亚受着人或神的律法的约束，当埃及王法老尼哥说神在对他说话时，他一定得相信尼哥的话。或许有人要反驳说，列王很少具备足够的学识，使他们能解释记录着上帝所言的古老约书，所以在这事上依靠他们的权威不合理。这样的反驳也可以用在祭司和所有的俗人身

上,因为他们都会犯下过失;祭司们在天赋和学问上可能强于别人,列王仍然完全能够让解释者受他们支配。所以,即使列王不可以自己去解释上帝的话,解释的事仍会依靠他们的权威。以他们不能自己来做这事为由,否定他们的权威,无异于说讲授几何学不必受制于列王,除非他们自己也是几何学家。我们读到国王为百姓祈祷,为他们祝福,在神殿中献祭,训谕祭司,把祭司从官府里赶走,指派另一些人。他们其实没有提供牺牲,因为那是亚伦和其儿子的传统权利。然而,从扫罗王直到巴比伦的囚禁这个时期,就像摩西时代一样,祭司一职是臣属而不是长官。

17. 在摆脱了巴比伦的奴役后,这个祭司的国修订并签下约书,又回到了从约书亚去世到列王出现时的状态,不过它没有明白地说,返回的犹太人授予了以斯拉(在他的指引下,他们统治了自己的国家)或除上帝本人之外任何人以统治权[imperii]。然而[或许不是出自百姓的意图],他们那时修订约书的结果是[因为这约书与西奈山上立的约是一样的],这个国家变成了一个祭司的国,即世俗和信仰的至上权力被统一在祭司手中。但是,虽然在这之后直到我们的救世主耶稣·基督的时代,争夺祭司权的野心家和外邦君王的干涉造成了那么多的麻烦,使人们很难从那时的史书中搞清楚权威归谁所有,但没有争议的是,这时解释上帝之言的权力同至上的世俗权威是不分的。

18. 由此不难得知,从亚伯拉罕到基督的整个这一段时期,犹太人如何对待他们君王的命令。正像人在纯粹的人类王国必须事事服从君王,除非他们的命令导致忤逆罪,在上帝之国也必须服从亚伯拉罕、以撒、雅各和摩西列王,必须服从祭司和王,除非他们的命令导致忤逆上帝的罪。忤逆上帝的罪,第一是否定神的意志,因为这等于否定上帝是自然的

王；第二是偶像崇拜，或虽不崇拜另一些神（因为只有一个神），而是崇拜别人的神，即崇拜一个神，但所用的名、标记和仪式都不是亚伯拉罕和摩西所制订的。这等于否定了按照他们和亚伯拉罕一样立下的约，亚伯拉罕的神是他们的王。在所有其他事情上也应当服从；倘若握有至上权力的王和祭司命令做了另一些违反律法的事，这是握有至上权力的人而非臣民的罪过；他们的义务是执行上司的命令，而不是跟他们争辩。

注 释

[1]见第5章第14节，我们在那儿表明，这种崇拜是有违理性的。不过，倘若是受国家之命而这样做，而它既不知道也没有保存记录成文字的上帝之言，那么像我们在第15章18节所说，这种崇拜就是合理的。但是，在上帝用契约来统治，上面又明确载有反对这种崇拜的条文（如亚伯拉罕的约）的地方，它就是错误的，不管这是遵守还是反对国家的命令。

第十七章

论《新约》建立的上帝之国

1.《旧约》中有许多关于我们救主耶稣·基督的清楚的预言,他要用一部《新约》恢复上帝之国。其中一些预言说,他有君王的尊位,还有一些预言他将受辱受难。说他必享尊位的预言有:"神呵,赐福给亚伯拉罕,让他有个儿子以撒。"又说:"必有百姓的君王从他而出。"(《创世记》17·16)神对摩西说:"我必在他们兄弟中间,给他们兴起一位先知如你,我要将当说的话传给他,他要将我所吩咐的一切,都传给他们。谁不听他奉我的名所说的话,我必讨谁的罪。"(《申命记》18·18—19)以赛亚说:"主自己要给你们一个兆头,必有童女怀孕生子,给他起名叫以马内利。"(《以赛亚书》7·14)以赛亚又说:"有一个婴孩诞生在我们中间,有一子赐给我们,王权必担在他的肩上,他的名字是奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。"(《以赛亚书》9·6)还有:"从耶西的根必生出一枝,从他的根生的枝子必结果实。智慧的灵必住在他身上……行审判不凭眼见,断是非也不凭耳闻,却要以公义审判贫穷人,……以口中的杖击打世界,以口中的气杀戮恶人。"(《以赛亚书》11·1—5)

此外,《以赛亚书》第51—56章和第60—62章,几乎都是用来描述基督就要出现和他的劳作。《耶利米书》上说:"耶和华说,日子将到,我要与以色列家和犹大家另立《新约》。"(《耶利米书》31·31)《巴录书》[①]:"这是我们的神……这之后,在世间看到了他,他与世人为伴。"(《巴录书》3·36、38)《以西结书》:"我必立一牧人照管他们,牧养他们,就是我的仆人大卫……我必与他们立和平的约。"(《以西结书》34·23、25)《但以理书》:"我在夜间的异象中观看,看见一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前,得了权柄、荣耀、国度,使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的。"(《但以理书》)《哈该书》:"过不多时,我必再一次震动天地,不论大海还是旱地。我必震动万国,万国所羡慕的必来到。"(《哈该书》2·6、7)装作大祭司耶稣模样的撒迦利亚说:"我必从东方带来我的仆人。"(《撒迦利亚书》3·8)又说:"在那人后边,'东方'就是他的名。"(《撒迦利亚书》6·12)又说:"锡安的民哪,应当大大喜乐;耶路撒冷的民哪,应当欢呼。看哪,你们的王和救主来到这里了。"(《撒迦利亚书》9·9)受这些预言的影响,犹太人期盼着一个耶稣、一个神派的王来救赎他们,甚至来统领万国。其实有个预言已传遍罗马帝国(甚至韦斯巴芗皇帝也误把它说成是支持他本人的设想),从朱迪亚(Judea)[②]将来一个统治世界的人。

2. 下面是有关耶稣受辱受难的预言。《以赛亚书》:"他亲自担当我们的虚弱,背负我们的忧患。我们却以为他受责罚,被神击打苦待了。"(《以赛亚书》53·4)下面又说:"他受欺

---

① 《巴录书》(Baruch):《旧约》伪经之一。 ——中译者注

② Judaea(也作 Judea),朱迪亚,古巴勒斯坦的南部地区,包括今巴勒斯坦的南部地区和约旦的西南部地区。 ——中译者注

压，他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声……”（同上，53·7）还有：“他从活人之地被剪除，是因我百姓的罪过。”（同上，53·8）以及：“所以，我要使他与位大的同分，与强盛的均分掳物。因为他将命倾倒，以至于死，他也被列在罪犯中；他却担当多人的罪，又为罪犯代求。”（同上，53·12）《撒迦利亚书》：“他是个穷人，骑着驴，就是骑着驴的驹子。”（《撒迦利亚书》9·9）

3. 在提比略（Tiberius）[1]皇帝统治时，我们的救主，加利利的耶稣，[人们所认为的]约瑟之子，开始布道，向犹太人宣讲，他们正在等待的上帝之国就要降临；他本人就是王，即基督；他阐释律法；他循着部落的王和七十名长老（仿照摩西的做法）的做法，让十二使徒和七十弟子来侍奉他；他通过自己和他们传授得救之道；他清洁庙宇；留下鲜明的印迹，做完过去的先知预言基督降临时所说的一切。他受到法利赛人（他指责他们讲的话是错误的，他们的圣洁是假装的）的憎恨，由于他们，百姓也憎恨他；他被控觊觎王位，被钉在十字架上。《福音书》追溯他的家谱，他的出生、生平、死亡和复活，拿他的事迹跟预言作比较，证明了他是得到神允许的真正的基督和王，他是由天父派来修订他们和上帝之间立的《新约》；众基督徒也都同意。

4. 基督是父神派来替百姓跟上帝立约［foedus］的，这个事实清楚地说明，即使基督在本质上等同于他的天父，但在王国的权利上他是低一等的，因为恰当地说，这项任务不是做

---

① 提比略（42BC—37AD，古罗马皇帝[14—37AD]）：长期从事征战，军功显赫，56岁继承父帝位，因渐趋暴虐，引起普遍不满，在卡普里岛被近卫军长官杀害。

——中译者注

君王，而是做君王的副手，就像摩西的统治一样。因为这王国不是他的，而是他父的。当基督本人受洗成为臣民时，以及他在祈祷的训谕中的当众表白，都已表明了这一点："我们的父呵……你的国出现了。"他又说："我不再喝……直到我在我父的国里同你们喝新的。"(《马太福音》26·29)圣保罗也说："众人都因亚当而死了；照样，众人也都要因基督而复活。但是各人都有他的位次；先熟的果子是基督；以后在他来时，是那些属基督的，他们相信他的降临。再后末期到了，那时基督将把国交给神和父。"(《哥林多前书》15·22—24)不过它也被称为"基督的国"。西庇太儿子的母亲用下面的话恳求过他："愿你叫我这两个儿子在你国里，一个坐在你右边，一个坐在你左边。"(《马太福音》20·21)那个被钉上十字架的窃贼说："耶稣呵，求你来到你的国时，记念我。"(《路加福音》23·42)圣保罗说："[你们确实]知道，在基督和神的国里，凡私通的……都没有子嗣。"(《以弗所书》5·5)还有："我在神面前，并在将来在他的国里审判活人死人的耶稣·基督面前起誓。"(《提摩太后书》4·1)"主必救我脱离诸般的恶，让我在他的天国里享安宁。"(同上，18)所以不必奇怪，这个国是归他们两人的，因为父和子是同一个神，关于上帝之国的《新约》，不是以父的名，而是以作为同一个神的父、子和圣灵的名提出来的。

5. 天父派基督来恢复的上帝之国，是在他再次降临、其实是在审判日那天才开始的。那时他在众天使的陪伴下，来做主宰。因为使徒们允诺，他们要在上帝之国里审判以色列的十二个支派，"你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在他荣耀的宝座上，审判以色列十二个支派。"(《马太福音》19·28)这个诺言只有在审判日到来时才能兑现，因此基督那时还没有坐在他荣耀的宝座上。基督在尘世的时候，还没有被

称为国，而是被称为"复兴"，即上帝之国的恢复，把那些被这个国所接纳的人召唤出来。"当人子在他的荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊、山羊一般。"(《马太福音》25·31—32)这些话的意思很清楚：神的臣民和他的敌人并无身体上的区别，他们会混在一起，直到将来基督降临。天国被比作混有稗糠的麦子，比作把所有的鱼都捕住的网，也可以证实这一点。但是，臣民和敌人不加区分地混在一起的人群，是不能称为上帝之国的。另外，当使徒问我们的救主，他在升天国时是不是会为以色列恢复那个国，这时他们清楚地表明，他们认为当他升天时，天国尚未出现。然后便有了基督的话："我的国不在这个尘世"和"我不会喝……直到神的国降临"，"神没有派他的儿子来到尘世审判它，但尘世可以因他得救"；"若有人不听我的话，保留它们，我不会审判他们，因为我不是来审判这个世界的，而是拯救它的。"还有，"人啊，哪有人任命我做你们中间的士师或裁判？"仅仅"天国"这个名称，就表达了同样的意思。当先知耶利米谈到因《新约》而建立的天国时，从他的话里也可以得出同样的结论："'他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说，你该认识耶和华，因为他们从最小的，到至大的，都必认识我。'"(《耶利米书》31·34)这不可能是指现世的王国。因此，这个神的国，即基督来到尘世要建立的国，先知们所预言的国，我们祈求"让你的国降临"时所说的国，是在神把绵羊和山羊分开时，是在使徒审判以色列的十二个支派时，是基督享有了尊位和荣耀时，是在所有的人无须传授便认识神时，即当基督复活时，或在最后审判日时，才出现的国。假如神的国已经恢复，那就没有理由能够证明，在派基督来做的事情已经完成后，基督为何还要回

来，或我们为何要祈求“让你的国降临”。

6. 虽然基督按照《新约》建立的上帝之国是一个天国，但我们切不可因此认为，信基督的人立了这约后，便不需要在地上受统治了。所以他们得维持他们在约书中所应允的信仰和服从，因为我们得有人引领去天国和许诺的土地，不然的话它们就没有意义了。受到引领，就是必须有人给你引路。当摩西介绍祭司的国时，他亲自统治和引领众人，在他们跋涉来到允诺的土地的整个时期都是如此，尽管他不是祭司。同样可以推知，我们的救世主既然是被天父派来的（神希望他在这方面和摩西一样），他的任务是在今生今世也要统治这个天国未来的公民，使他们能够成功地进入天国，但恰当地说，这不是他的国，而是神的国。基督用来在尘世统治信众的政权，恰当地说不是一个王国或政府[imperium]，而是一个牧羊所和传教的权利。这就是说，天父没有像他对地上的王那样，授予他权威去审判你我，也没有用惩罚或制订律法进行强迫，他只给了他权威去启示这个世界，传授得救的办法和知识，即向人布道，教给他们进入天国得做些什么的权威。基督没有从天父那里得到授权去审判你我的问题，即非信徒之间的权利问题，从前面引用过的他本人的话里就可看出：“人啊，哪有人任命我做你们中间的士师或裁判？”这也可以用理性来证实。基督被派来是要完成人和上帝之间的立约；在没有立约之前，谁也没有义务服从；因此，倘若他在权利问题上作出审判，谁也没有义务接受他的判决。不过事实上，不管是在信徒之间还是非信徒之间的司法审判权，都没有授予尘世的基督。这有事实为证，只要上帝没有限制君王的权威，这项权利毫无问题是属于他们的；他在审判日之前没有这样做，从圣保罗谈到那一天时的话里可以看出：“[他说]再后末期到了，那时基督将一

切执政的，掌权的，有能的，都毁灭了，就把国交与父神。”（《哥林多前书》15·24）其次，“你要我吩咐火从天上降下来，烧灭他们吗？”（《路加福音》9·54）（这里是指那些在他去耶路撒冷的路上拒绝按他的方式提供招待的撒马利亚人。）他说：“人子来不是要灭人的性命，是要救他们的。”（同上，9·56）以及“我差遣你像进到狼群中的羊”等等。还有这样的话：“因为神差遣他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他而得救。”（《约翰福音》3·17）以及：“若有人听到我的话不遵守，我不审判他，因为我不是来审判世人的……”（同上，12·47）这都说明他未被授予审判和惩罚人的权威。不错，也可以读到这样的话：“父不审判什么人，乃将审判的事全交于子。”（同上，5·22）然而这既不可以也不应当理解成审判日，所以它同前面的话并不矛盾。最后，派他来不是为了制订新的律法，所以他也没有官员和立法者的使命——摩西也没有——而是来介绍和传播其父的律法（因为根据那份契约，不是摩西或基督，而是上帝为王）。这就是他的话的含义：“我来不是要废它们（指过去神通过摩西所提供、他立刻就作了解释的律法），而是来完成它们的。”此外，“无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的。”（《马太福音》5·17—19）可见基督的父没有授予他王权或治权[imperatorium]，只给了他劝导和教诲的权。当他把自己的使徒不是唤作人们的猎人而是渔夫时，当他把神的国比做芥草中的谷黍和藏在面粉中的酵母时，他也是在说他自己。

7. 首先，神许诺亚伯拉罕多子多孙，拥有迦南的地，并赐福他的子嗣组成的众民，条件是他和他们要侍奉神。然后他亲自许诺亚伯拉罕的子嗣有一个祭司的国，一种极为自由的统治，他们不必服从任何人的权力，条件是他们要采用摩西

教训他们的崇拜方式侍奉亚伯拉罕的神。最后，他向他们和万民许诺了一个永恒的天国，条件是他们要用耶稣教训他们的崇拜方式侍奉亚伯拉罕的神。因为根据《新约》，即基督的约，人们约定要用耶稣教给他们的崇拜方式侍奉亚伯拉罕的神；而神约定要宽恕他们的罪，带他们到天国。我们在前面第5节已说过天国会是什么样子，不过它通常的名称，有时是"天国"，有时是"荣耀的国"，有时是"永生"。人类在约中的责任，即用基督所教训的方式侍奉神，有两个方面：服从神（这是侍奉神时所要做的事）；信耶稣，即相信耶稣就是神所应允的基督，因为这是我们追随他不追随别人的唯一理由。在《圣经》中，悔改经常代替了服从，因为基督在任何地方都教训说，神同意，行动的意志就是行动本身；悔改是服从心的不错的标志。明白了这一点，《圣经》中的许多话就可证明，基督的约中有关神的那些话，正像我们所说的，是宽恕人们的罪，让他们永生；而人的责任是悔改和服从耶稣·基督。第一，"神的国近了，你们当悔改，信福音。"（《马可福音》1·15）这句话包含着整个约。下面的话也是如此："照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改、赦罪的道，从耶路撒冷起，直传到万邦。"（《路加福音》24·46—47）此外，这些话也是如此："所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹，这样，那安舒的日子就必从主面前到来。"（《使徒行传》3·19）不过有时对一层意思有明白的表示，而另一层意思是暗示的，譬如："信子的有永生，不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上。"（《约翰福音》3·36）在这里信仰是明示的，而悔改是暗示的。在基督的布道中，"神的国近了，你们当悔改"，悔改是明示的，而信仰是暗示的。但是当有个官像是在询问进天国的代价，问我们的救主："善良的主，我该做什么事才可承受永

生?"(《路加福音》18·18)这时《新约》的真意在那段话里有最清楚和最正式的表达。基督先是把代价的部分放在他面前,即遵守或服从,然后补充上另一部分,说:"你还缺少一件,要变卖你一切所有的,分给穷人,你就会在天上有财宝,你必跟从我。"(同上,22)这就是信仰。他不十分相信基督和天上的财宝,于是忧伤地离开了。下面的话也包含着同样的约:"信而受洗的必然得救,不信的必被定罪。"(《马可福音》16·15—16)这里信仰是明示的,受洗者的悔改是隐设的。下面这段话:"人若不从水和圣灵中复生,就不能进神的国"(《约翰福音》3·5),其中的"从水中复生"和再生是一样的,即归正于基督。前面提到的两段话和其他地方所要求的受洗礼,意思是说《新约》要求受洗礼,正像《旧约》要求行割礼一样。割礼不是《旧约》的关键,它只是为了让人别忘了《旧约》,是一个仪式和标识(在沙漠里就被省略了)。同样,受洗也不被看作制订《新约》的关键,而是一个提醒物和标识;只要有心意,在必要时,它作为实际的行动也是可以被省略的。信仰和悔改却是约书的关键,总是必要的。

8. 在来世神的国里,不再有律法,因为在没有罪的地方,也不存在律法;因为给我们律法,是神用来引领我们去天国的,而不是他在天国中使用的。所以,我们现在来看一下基督提出来作为父的律法的律法(他本人没有批准这些律法,因为他拒绝把立法的权威加在自己身上,这在前面第6节中就说过了)。他用我们在经文中看到的一段话,概括了直到那时神用两个诫条所提供的全部律法:"你要尽心、尽性、尽意爱主,你的神;这是诫条中的第一,是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两个诫条是律法和先知一切道理的总和。"(《马太福音》22·37—40)其中的第一条,摩西过去就在许多话

里说过了(见《申命记》6·5)。第二条甚至在摩西之前就有了，因为它属于自然法，是同理性的自然本身一起出现的。两个加起来就是全部律法的总和。因为所有对神的自然崇拜，都包含在“你要爱神”这句话里；而《旧约》规定的崇拜神的全部律法，都包含在“你要爱你的上帝”之中，这是个特定的神，即亚伯拉罕和他子孙的主；一切自然法和民法都包含在“你要爱人如己”这句话里。因为爱上帝和邻人的人，就是有服从上帝和人类律法的心意的人。而上帝所要求的只是一颗服从心。基督还在别处为我们解释了神的律法，即《马太福音》第5、6、7三章。所有这些律法，都可以在十诫或道德律法中找到，或是包含在亚伯拉罕的信仰里。譬如，不要休妻就包含在亚伯拉罕的信仰中；至于“两个人必成为一个肉身”这句话，最先不是由基督或摩西教导的，而是从亚伯拉罕传下来的，他是第一个说到创世的人。因此，基督一方面作了总结、另一方面又加以传播的律法，实际上就是凡承认亚伯拉罕的神的人都要受其约束的律法。此外我们没有看到基督还教导过别的律法，只有受洗和领圣餐的圣事除外。

9．那么，对于“悔改”、“受洗”、“遵从命令”、“信福音”、“变卖你一切所有的，分给穷人，跟从我”等等，该如何解释呢？必须说，它们不是律法，而是信仰的召唤，就像以赛亚的召唤一样：“你们都来，不用银钱，不用价值，也来买酒和奶。”(《以赛亚书》55·1)那些不听召唤的人，没有违反任何律法，只是违反了良知。他们不会因为不信，而会因为他们过去的罪而受罚。所以圣约翰说，没有信仰的人，“神的震怒常在他身上”，他没有说“神的震怒将落在他身上”。此外，“没信仰的人已经因为他没有信仰而受到审判。”他没有说“他将受到审判”，而是说“他已经受到审判”。事实上，如果不认为对罪的惩罚是

无信仰者的刑，那么也不会认为"罪受到宽恕是信仰的报偿"。

10. 我们的救主没有为君主的臣民和共和国的公民定下分配的法。也就是说，他没有定下规则，让公民可以知道如何区分什么是他的，什么是别人的，或知道什么是赠送、转让、占有某物的正当规则和条件，使它可以被正当地认为属于这个受赠人、占有者和所有人。唯一可能的推断是，每个公民应当从国家，即从在国家享有主权的人或会议那儿得到这些规则；不仅在基督否定自己是其士师和裁判的无信仰的人中间是这样，在基督徒中也是这样。所以应当说，他通过所教训的，"不可杀人，不可奸淫，不可偷窃，要孝敬父母"，不过是在说公民和臣民在你、我、他与另一些人的问题上，要绝对服从他们的君王和政府。因为"不可杀人"这个诫条并没有禁止一切杀戮；因为说"不可杀人"的人也在说："凡安息日作工的，必把他处死。"（《出埃及记》35·2）也未禁止没有审判的杀戮，因为他说，"各人杀他的兄弟、伴友和邻人"（同上，32·27），结果是23000人被杀。[①]也没有禁止对无辜者的杀戮，因为耶弗他曾起誓说："无论什么人来，……我必将他做燔祭，献给主。"（《士师记》11·31）[②]而且神也接受了他的誓言。那么受禁的是什么呢？仅仅是，你不可去杀你无权杀的人，即不可杀人，除非这样做的是他[suum]。因此，基督关于杀人的律法，关于每一种攻击和施以惩罚的律法，都要求人们只服从国家。同样，"不可奸淫"的诫条也未禁止一切婚外同床，而是只禁止和别人的女人同床。但是别人的女人是谁，要由国家来说，要由国家制订的法规来决定。所以这个诫条要求男人和女人遵守他们按

① 疑有误，《出埃及记》中的记载是3000人，而非23000人。——中译者注

② 原文此处误为《犹太书》。——中译者注

国家的法规相互给予的信任。同样，"不可偷窃"这个诫条也不是禁止一切占有财物的行为，不是禁止秘密转移财物的所有行为，而是只禁止占有别人的财物，公民只得到一项命令，凡国家禁止占有和暗中转移的东西，不可占有和暗中转移。一般说来，除非违反了民法，任何行为都不被称为"谋杀、奸淫和偷窃"。最后，基督吩咐人们孝敬父母，但并未规定孝敬的恰当仪式、称呼和服从方式，所以人们把它理解为对他们要有内在的和自愿的孝敬，就像他们是子孙的王和主人。但是外在的表现只能以国家所允许的为限；它要分配给每个人自己的尊严（就像它也要分配别的东西一样）。正义的本质就是给予每个人他应得的；此外很清楚的是，基督徒国家的责任就是确定何为正义何为不正义，或什么行动违背了正义。承担这种国家的责任，意味着掌握国家主权的人所承担的责任。

11. 此外，我们的救主除了自然法外，即除了吩咐公民服从外，没有颁布任何有关国家统治的原则，因此公民不可私下决定谁是国家的盟友或公开的敌人、何时开战或结盟、何时求和或休战。在谁是公民，谁应当拥有什么权威、什么教义、什么道德，以及什么公告和团结什么人这些问题上，他也不可以决定怎样做有利于或有损于国家的利益。所有这些事都要从国家那里，即从掌握主权的统治者那里得知。

12. 修筑要塞、住宅和教堂，搬运重物，海路安全，为了生活而建造机械，探究地表、星辰轨迹、一年四季、历法和事物的性质，了解自然法和民法，以及以哲学为名的科学——所有这些事对生活和幸福都是必要的。学习这些事情（既然基督没有教给我们）必须运用理性，即必须从我们经验中的起点推导出结论。但人的推理有时对有时不对，所以他们的结论和

他们以为正确的事，有时是真理有时是谬见。甚至这些只关乎哲学问题的谬说，有时也会给公众带来灾祸，给巨大的骚乱和危害提供场所。因此在事关共同福利和社会和平的问题上，只要出现了争执，必须有人对推理作出判断，即不管推理是好是坏，他都能让争执平息下来。基督没有提供这方面的规则；当然，他也不是来尘世讲授逻辑学的。所以，判断这些争执的人，必定是上帝通过自然而指定的人，即每个国家里由主权者指派的人。此外，如果对通常使用的词句之正确或恰当的意义，即在定义方面，出现了争执，为了维持公共和平或权利的分配而需要解决，也得由国家负责解决。因为人们是在意识到那些词句在不同的时代、出于不同的理由而表示不同的看法时，才规定了这些定义的。但是对这类问题的裁断，不管一个人的推理正确与否，要交给国家。举个例子说吧，如果有个女人生了一个畸形儿，法律又禁止杀人，便出现了新生儿是不是人的问题。于是就有了"人是什么"的问题。没有人怀疑这得由国家来决定——不能考虑亚里士多德的定义：人是理性的动物。基督说，这些题目(即法律、政治和自然的学问)不是他要教导的事，他只有一件事晓谕众人，即在这些问题上的一切纷争，每个公民都要服从其国家的法律和决定。但是一定要记住，作为上帝的基督，是可以正确地命令和训谕事情的。

13. 我们的救主的目标，是要教给我们得救和永生的道，还有所需要的一切手段；得救的手段之一就是正义、现世的服从和遵守一切自然法。可以用两种方式来教导。一是用定理的办法，通过自然理性，从人类的原则和人类的契约中演绎出自然权利和自然法；这样传授的信条要服从世俗权力的审查。其二是用律法的形式，用神的权威，表明这样或那样是

神的意志;这种训谕的方式,只有对于那些对神的意志有超自然了解的人,即基督,才是恰当的。其次,基督的任务之一是宽恕悔改者的罪,因为这对已经有罪的人的得救至关重要,而且没有别人能做到这一点。因为罪的赦免并不会从悔改中自然发生(即不是应得的报酬),而是取决于上帝意志的超自然的启示(即自由的馈赠)。基督的职责的第三个要素,是训谕人们不能用自然理性,只能由启示获知的神的所有吩咐——关于崇拜的或信条的。譬如,"他是基督";"他的国不在这个世界,而是在天上";"死后会得报应";"灵魂不朽";"有多少圣事以及它们会是什么样子",等等。

14. 根据以上几节所作的讨论,不难对灵魂的事和现世的事加以区分。灵魂的事意味着这样的事,它的基础在于基督的权力和职责,基督若无训谕,便无从知晓,其他所有的事都是现世的。因此,有关何为正义何为不正义的定义和权威的公告,有关和平或公共安全措施的所有争执的解决,对每一门理性学问中的信条和书籍的审查,都是现世的法权[jus]。对完全取决于基督的话及其权威、属于神秘的信仰的事务的审查,则是灵魂的法权。我们的救主没有教给我们区分什么是灵魂的,什么是现世的,因此对它们的定义,便是个属于现世权威的推理问题。虽然圣保罗在很多地方区分过精神的事和肉体的事,把"灵魂的"一词用在灵魂的事务上,即智慧、知识的讨论、信仰、治病的能力、奇迹的制造、预言、对灵魂的辨别、语言知识、话语的解释(《罗马书》8·5;《哥林多前书》12·18—9),即受圣灵超自然启示的、作为动物的人不能理解而只有知道基督心思的人才知道的事情(《哥林多前书》2·14—16);他称为"养身之物"的好东西(《罗马书》15·27)和那些他称为"肉身"的只是人的人(《哥林多前书》3·1—3),但他没有规定或

提供规则，让我们据以知道从自然理性中产生了什么，从超自然的启示中产生了什么。

15. 可以断定，在现世事务中的审判和裁决纷争的最高权力，被交给了君王和握有一国主权的人，或者说，他没有从他们手中取走这种权力，既如此，我们下面就得看看他把灵魂方面的事务交给了谁。既然只能从神的话[verbum Dei]和教会的传统[Ecclesiae traditione]中了解这一点，下面我们就得问一下，神的话是什么，对它的解释是什么，教会是什么，教会的意志和命令是什么。对《圣经》中偶尔用"神的话"来指"神之子"姑且忽略不计，"神的话"这个说法有三层意思。第一，也是最恰当的意思，是指神说过的话。按照这种含义，神的话就是神对亚伯拉罕和教长，对摩西和先知们，或我们的救主基督对他的门徒等人说过的话。第二，不管是什么人，遵照圣灵的吩咐或受其影响说过的话；按照这层意思，我们承认《圣经》是神的话。第三层——其实是《新约》中最常见的——意思是，"神的话"是福音书中的教诲，不管它是关于神的话，还是基督所说的关于神的国度的话。比方说，当说到基督传播天国的福音时(《马太福音》4·23)，当说到使徒宣布神的话时(《使徒行传》13·46)，当神的话被称为"生命的道"(《使徒行传》5·20)、"福音书的道"(《使徒行传》15·7)、"信主的道"(《罗马书》10·8)，被解释成"得救的福音"的"真理之道"(《以弗所书》1·13)时；在提到使徒的话时也是这样圣保罗说："若有人不信我们的……话。"(《帖撒罗尼加后书》3·14)这些句子只能被理解成福音的教诲。同样，当说到神的话"日见兴旺，越发广传"(《使徒行传》12·24，13·49)时，很难把它理解成神或使徒的声音，倒是很容易理解成教诲的声音。在这第三种含义上，神的话就是今天的讲道坛上所诲谕的、包含在神学家书中的基督徒信

仰的全部教义。

16. 因为我们承认《圣经》是神所启示的,所以它整体上是第二种含义上的神的话。《圣经》中也有无数的句子属于第一种含义。《圣经》的绝大多数内容,都是有关基督道成肉身之前有关天国的预言或先兆,是有关天国或他道成肉身以后在他的国传播和宣讲福音的,所以《圣经》也是第二种含义上的神的话。在这里,神的话是被当作有关神的话,即当作福音,因此也被当作全部福音所教诲的教规和法则。但是,从经文中还可以读到许多有关政治、历史和道德的内容,以及许多跟信仰的奇迹无关的其他事情,这些句子虽然包含着真正的教诲,是这种教诲的教规,但仍然不能被当作有关基督教奇迹的教规。

17. 其实,基督教的教规,不是指上帝之言的声音和文字,而是指它真实可靠的意思,因为人的心思只能由得到理解的经文来驾驭。经文要想成为教规,一定得有个解释者。这会造成两种结果:要么解释者的话就是神的话,要么神的话不是基督教的教规。后者肯定是不对的,因为不能用人类的推理、只能由神的启示而获知的教规,只能是神的。当我们承认某人不明白一些教义是真是假时,不可能把他对这教义的证言当作教规。因此前者才是正确的:经文解释者的话,就是神的话。

18. 我们非常敬重的解释者,同意他的话就是神的话,然而他并不是为了拉丁语读者而把希伯莱语和希腊语译成拉丁语、为法语读者译成法语、为另一些人翻译成他们本地语言的人:这不能算是解释。因为语言的普遍真实的状态是,虽然它最初是从我们用来向别人传达我们的想法的符号中产生

的,它却不能为自己做这件事,它需要一个背景[multarum circumstantiarum]的协助。活的声音需要有个解释者存在于一定的时间和地点,要有说话者的表情、姿态和意图,必要时,说话者本人还得用另一些话来解释自己的意思。在解释年代久远的文字时,恢复这些丢失的援助,需要不同寻常的智力,如果没有渊博的学问和专门的古代知识,不是随便什么人都能做到的,不管他多么聪明。因此,只通晓经文的语言,不足以解释经文。评注经文的人也未必就是经文的教义解释者。因为人是会犯错误的;他们也会为了自己的野心而歪曲经文,或迫使原来的意思适合自己的偏见,这会造成把谬见当作神的话。就算没有发生这样的事,一旦这些评注者离去,他们的评注还是需要注释,随着光阴荏苒,这些注释需要评注,而这些评注又需要新的评注,永无尽头。所以说,能够消除宗教分歧的基督教教义或教规,不可能存在于任何成文的解释中。唯一的出路就是,教规的解释者应当是一个承担着合法责任的人,由他来了断在澄清神的话时出现的判断上争执。那些同意经文本身是信仰的教规的人,首先要坚定地把他的权威当作他们的权威;他应当既是经文的解释者,也是一切教义的最高法官。

19. 现在来谈谈"教会"[ecclesia]这个词:从起源上说,它跟"concio"这个拉丁词或"公民集会"的意思相同,这就像"Ecclesiastes"[教会的人]和"concionator"[集会发言人]意思相同一样。我们从《使徒行传》(19·32,40)中读到的"lawful Ecclesia"(合法的聚会)和"disorderly Ecclesia"(混乱的聚会),就是这个意思。前者是指正式召集的聚会,后者是指纷乱的人群。其实,《圣经》中的"Ecclesia of Christians"(基督信众的聚会),有时是指集会,有时就是指基督的信众本身,即使他们没有聚在

一起，因为他们可以进入聚会，同这群人交流。比如，"告诉教会"(《马太福音》18·17)，指的就是众人的教会(congregated Church)，不然的话是不可能告诉"教会"的。但是"他残害教会"(《使徒行传》8·3)却有着聚会以外的含义。"Church"(教会)有时也被理解成受过洗的人，或皈依了基督信仰的人，不管他们内心是基督徒，还是只装装样子。比如当我们读到对一个"教会"说或写什么，或是一个"教会"在说、决定和做什么时；有时它只用来指"选民"(the elect)，比如在说到"immaculate Church"(荣耀的教会)(《以弗所书》5·27)时。但是尚在追寻的"选民"不宜称为教会，这时只可称为"未来的教会"，即他们在脱离恶人后必会获胜。教会有时也被当作全体基督徒，比如当基督被称为"教会的头，他又是全体教会的教主"(《以弗所书》5·23；《歌罗西书》1·18)时；有时是指它的各个部分，比如"以弗所的教会"、"他宅所的教会"、"七个教会"等等。最后，当教会是用来指实际聚在一起的一群人时，它的意思因聚集理由的不同而不同：它有时是指为了议事或审判而聚集的人，从这个意义上它也被称为集会或教会会议；有时是指聚在祈祷室里崇拜神的人，《哥林多前书》14·4、5、23、28各节，就是从这个意义上使用它的。

20. 但是，在教会被赋予人格化的权利和行为这个意义上，在"告诉教会"和"不服从教会的人"所包含的意义上，以及在所有必须这样来理解的那些句子的意义上，对"教会"要这样来定义，它使我们可以把这个词理解成：通过基督与神立了《新约》的信众[multitudo](即一群经历了受洗圣事的人)，这群人可以被某人召集到一个地方，在他的召唤下，所有的人都必须亲自或通过别人参加集会。因为，如果一群人不能在必要时聚集在一起，它是不能被称为一个人的。教会除非是一

个团体,它便既不能说也不能决定或发言。至于各人所说的事情(正如他们所言,人多歧见也多),那只是一个人的意见,不是一个教会的意见。此外,如果组成的是不正当的团体,它也不能被承认是一个团体。参加纷乱聚会的人,谁也不受制于别人的决定,尤其是那些同他们有分歧的人。因此这样的"教会"决定不了任何事情,因为只有当每个人受多数决定的约束时,方可说一群人在做决定。因此,还应当给"教会"(至少是我们个人所属的教会)的定义加上一条:它不光可以聚会,还可以正确地聚会。此外,即使有人有权召集他们,如果被召集的人有不参与的权利(在互不相属的人中间就会发生这种情况),那么"教会"就不是"一个人";因为根据同样的权利,在一定的时间地点被召集在一起的人是一个教会,那些在他们选择的另一个地方集会的人,便是另一个教会了。如果任何数量的教友(co - believer)都是一个教会,结果是有多少不同的意见,就有多少教会,也就是说,同一群人可以同时是一个教会和若干个教会。可见,只有在存在着明确和公认的、即合法的权威,个人必须亲自或通过别人参与集会的地方,才有教会存在。它变成"一个人",能够行使"一个人"的职责,这不是因为它有统一的教义,而是因为它有召集基督徒开会的统一的权威;不然的话它只是一群人,一些各自有别的人,不管他们在信仰上如何一致。

21. 这些话逻辑上的必然结论是,一个世俗国家、相同的基督徒的一个教会,其实是两个名称下的同一样东西。这样说有两条理由,因为国家和教会的材料是一样的,即同样的基督徒,召集他们的合法权威的形式也是一样的,因为共同的基础是,各个公民必须要到国家召唤他们去的地方。称为国家的,是由人组成的;称为教会的,是由基督徒组成的。

22. 另一个结论是，如果存在着若干个基督徒的国家，它们不可能同时成为像一个人一样的教会。它们能够通过相互立约成为一个教会，但只能以它们是个国家作为条件，因为它们只能在具体指定的时间和地点聚会。聚会的人员、时间和地点属于民法的问题，不管是公民还是外国人，没有得到统治某地的国家同意，就没有权利涉足那个地方。并且，得到国家的允许而有权做的事，如果正确地做了，就是由国家授权做的事。"普世教会"显然是个以基督为首的神秘团体，但是，凡承认上帝是世界统治者的人虽然属于一个王国和国家，这个国家却不是"一个人"，他们没有统一的行动或共同的国策。此外，当基督被称为"教会的头"时，那显然是由选民的使徒说的，在这个世界上，他们长久以来只是个潜在的教会，不是个事实上的教会，直到他们脱离恶人，在审判日那天聚在一起。罗马教会一度非常广袤，但它从未越过帝国的边界；因此它不是普世教会，除非只限于说罗马的国家——"获胜的罗马现在拥有整个世界"，其实它所拥有的，还不到世界的1/20。在这个世俗国家四分五裂后，随之出现的每个国家便有了众多的教会；罗马教会对它们行使权威时，只能完全依靠它们自己的权威；它们虽推翻了罗马的皇帝，它们却仍然同意接受罗马的教长[doctores]。

23. 在教会中任职的人，可以称为教会的人[Ecclesiastics]，他们的职守一是侍奉[Ministerium]神，二是督办[Magisterium]。任督办的人，根据他们的等级，有些称为使徒，有些称为主教[Episcopi]，有些称为长老[Presbyteri]，即长者或元老；不过"长老"这个名称不是用来区分他们的年纪，而是区分他们的官职。提摩太就是个长老，虽然他是年轻人；对年龄的称呼

用来表示职守,是因为通常把督办的任务交给年长者。给督办的人不同的称呼,是因为他们有不同的职责,有些是"使徒",有些是"先知",有些是"传福音的",还有一些是牧师或教士。使徒的工作具有普遍性,先知的职责是在教会中宣布他们的启示。传福音的要去布道,或把福音传给不信教的人,牧师的任务是教化、强化和统治那些已信教的人的心灵。

24. 在甄选任教职的人时,得考虑两件事:选人与授职,或任命,这又称为授神职。基督本人选出了最早的12使徒,并给他们授职。基督升天后,马提亚被指定补叛徒犹大之缺。教会(那时是个大约有120人的团体)选出两人:他们推举出约瑟和马提亚,但是神用抽签的办法只同意了马提亚。圣保罗把这12人称为最早的大使徒,也称为行割礼的使徒。后来又加上了两名使徒保罗和巴拿巴,公认是由安提阿教会(这是个具体的教会)的教士和先知用按手的方式授予圣职,不过他们是遵照圣灵的吩咐选出来的。他们两人都是使徒,这有《使徒行传》14·13的确认。圣保罗本人就明白地说,他们得到使徒一职,是因为安提阿教会的先知和教士照圣灵的吩咐,要派他们去做神的事;因为他把自己同他们区别开,说他们是"派去传播神的福音的使徒"(《罗马书》1·1)。如果再提出一个问题,即那些先知和教士遵照一个圣灵所说的话,是基于什么权威而被作为圣灵的吩咐接受的呢?答案一定是:是遵照安提阿教会的授权。因为先知和教士在得到赞同前,他们必须受教会的审查;因为圣约翰说:"一切的灵,你们不可都信,要检验那些灵,看它们是否来自神,因为已经有许多假先知来到这世上。"(《约翰一书》4·1)除了那封信中所说的教会,还能遵从哪个教会呢?同样,保罗指责加拉太的教会变成了犹太教(《加拉太书》2·14),虽然他们是遵照彼得的授权这样做;因为

他告诉他们，他用下面的话责备过彼得："如果你让犹太人像个异教徒那样活着，你如何强迫一个异教徒信犹太的教？"接着他直接向他们提出问题，说："我要问你们一件事，你们受了圣灵，是因行律法或听从了信仰吗？"(《加拉太书》3·2)可见十分清楚的是，他责备加拉太人的事，是信犹太教，尽管是使徒彼得强迫他们信犹太教的。可见，既不是彼得，也不是任何人，可以决定教会要遵从哪个教士，所以他们选自己的教士和先知，也得听从安提阿教会的权威。但是，既然圣灵通过让那些已经这样选出的教士，用按手的方式派使徒保罗和巴拿巴来代表自己，所以一切教会的最高教士的授职和按手的权利，是属于这同一个教会的教士。那时的主教也被称为长老，虽然不是所有的长老都是主教，他们都是由使徒和另一些主教任命的(因为当保罗和巴拿巴在德比、路司得和以哥念这些地方讲道时，他们在所有的教会中都指定了长老。见《使徒行传》14·22)。保罗把提多留在革哩底，让他在各城任命长老(《提多书》1·5)。提摩太得到的训谕是："你不要轻忽所得的恩赐，就是从前借着预言，在众长老按手的时候赐给你的。"(《提摩太前书》4·14)他也被授予甄选长老的规则。可是这只能理解成由此那些教会选出的人任命，因为没有教会的同意，没有人可以任命教士；因为使徒自身的使命是教诲，不是命令。虽然对候选使徒或长老的人是不能拒绝的，因为他们的支持者德高望重，不过仍要把他们当作由教会的权威选出，因为他们的当选不能违背教会的意志。同样，被称为"执事"的牧师是由使徒任命的，却是由教会拣选的。因为在选出和任命七位执事时，使徒并没有选择他们，而是说："好兄弟们，在你们中间仔细找出七个好名声的……"他们"拣选了司提反……叫他们站在使徒面前。"(《使徒行传》6·3、6)无可争议的是，按照使

徒统领的教会的习俗，通过祈祷和按手任命全体教职人员，是使徒和教士的事，而拣选被任命的人是教会的事。

25. 关于"释放"和"捆绑"的权力，即赦免和保留罪的权力，毫无疑问的是，基督把它给了未来的牧师，这跟授予当时先知的方式一样。基督把本人拥有的赦免罪的全部权力都给了使徒，例如基督说："父怎样差遣我，我也怎样差遣你们。"(《约翰福音》20·21)又说："你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。"(同上，23)不过让人疑惑的是，释放和捆绑、赦免和保留它们指的是什么。因为第一，为了让罪得到赦免而受洗并真诚悔改的人，保留他的罪，似乎跟《新约》中的约定相反，因此这是基督不能做的，牧师就更不能做了。赦免没有悔罪的人的罪，似乎违反了父神的意志，他派基督来就是让他使世界归正，领世人服从的。如果允许各个牧师用这种方式赦免或保留罪，就会消除对所有君主、世俗官员和世俗政府的一切畏惧。因为基督说，其实自然本身也表明："那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们，惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，才要怕他。"(《马太福音》10·28)谁也不会如此愚蠢，宁肯听从最有权势的君主，而不听从能够赦免和保留罪的人。另一方面，切不可认为，罪的赦免仅仅是免除了教会的惩罚。因为被开除教籍后发生的罪行，不就没有外在的惩罚了吗？或者，倘若在教会之外也能得救，那么被教会接纳还有什么好处？所以必须这样想：牧师握有真实而绝对地赦免罪的权力，但只针对悔罪的人；他们握有保留罪的权力，但只针对不悔罪的人。可是，既然人们认为，忏悔对于个人来说，只是谴责他自己的行为，改变他视为罪过和可耻的意图，于是他们生出了这样的念头：在当着众人的面认罪之前就能做到悔改；悔改不是认罪的结果，而是它的原因。因此这是一

些人的难题：他们说，悔过罪的人在受洗时他们的罪就被赦免了，而不悔罪的人是根本不能被赦免的，这同经文相反；而且"你赦免了谁的罪"这类说法，也违背了基督的话。要想解答这个问题，首先得承认，真正承认有罪，这本身就一种悔改，因为知道自己有罪，知道自己犯了错的人，是不可能宁愿处在错误之中的。所以，知道自己有罪的人，肯定希望自己不那样做，这就是悔改了。因此，在对一种行为是不是罪有所怀疑的地方，就得想到悔改不是发生在认罪之前，而是发生它之后。只能对已经承认的罪悔改；所以，悔罪的人必须认识到已经做过的事，还得知道它是罪，即它违背了律法。如果有人相信自己的作为没有违背律法，他也不可能为这事悔改。因此在悔改之前，必须对照律法检讨行为。可是，对照没有解释者的律法来检讨行为是没用的，因为不是律法中的字句，而是立法者的意图，才是行为的准则。解释者当然是一个人或一些人，因为对于一个人的行为是否有罪，没有人可以自己担任法官。所以，当行为有罪与否是个问题时，就必须把它告诉一人或多人。这就是告解。一旦律法的解释者作出该行为有罪的裁决，若是罪人接受了这裁断，并发自内心地决定不再这样做，这就是悔改。可见，要么不存在真正的悔改，要么它是发生在告解之后而不是之前。在我们澄清了这一点之后，就不难理解释放和捆绑的权力是什么了。赦免包含着两个要素：一是审判或定罪，以此判断行为是否有罪，二是罪的赦免（当信徒接受审判并服从时，即当他悔改时）或（如果他不悔改的话）保留。其中的第一件事，即判断是否有罪，要由律法的解释者，即最高审判官来做。第二件事，即对罪的赦免或保留，是由牧师来做；这就是这里所说的"释放和捆绑的权力"。这就是我们的救主在规定这项权力时的真实意图，这见于《马太福音》

18·15—18。他对门徒说:“倘若你的兄弟得罪你,你就去,趁着只有他和你在一处的时候,指出他的错来。”(请注意,“倘若他得罪你”和“他若对你做了错事”是一样的;可见基督是在说民法庭中的司法事务)他又说:“他若不听(即,他若否认这事,或他承认了这事但否认这样做有错),你就另外带一两个人同去,他若不听他们的,你就告诉教会。”除非是为了在是否有罪上得出他们的判断,为什么要提到教会呢?他若不听教会的,即他若不接受教会的判决,依然坚持教会判为罪的并不是罪,即他若是不悔罪(因为人们当然不会为了一件自己不认为是罪的事情悔罪),基督没有说,“告诉使徒”,因为他晓谕我们,是否为罪的确证没有交给他们,而是交给了教会。他说,“你就把他看作一个异教徒和外国人”,即教会外的、没有受洗的人,即保留了罪的人,因为全体基督徒都为了罪的赦免而受过洗了。人们还可以问:谁有这样大的权力,可以从不悔改者那儿取走受洗的好处?基督表示,他授予了权力,为那些悔改者的罪得宽恕而施洗、把异教徒变成基督徒的人,也有权力保留那些教会判定其不悔改的人的罪,把基督徒再变成异教徒;因为他接着就补充说:“我实在告诉你们,凡你们在地上所捆绑的,在天上也要被捆绑;凡你们在地上所释放的,在天上也要释放。”(《马太福音》18·19)由此可知,释放和捆绑,或赦免罪和保留罪的权力,也称为“关键权力”,同另一段话所授予的权力是一样的:“你们要去使万民做我的门徒,奉父子圣灵的名,给他们施洗。”(《马太福音》28·19)只要教会认为他值得,牧师就不能拒绝给任何人施洗;同样,他们也不能保留教会认为应予取消的一个人的罪;他们也不能赦免教会已宣布为抗命者的罪。对罪的审判属于教会,牧师的任务是把教会判了罪的人赶出教会,或接受他们回到教会。所以圣保罗在柯林特向教

会说:"也许,你已经审判过那些内部的人了?"但是他本人又规定,应当让通奸者离开教会。他说:"我本人不是在肉体中,而是在灵魂中……"

26. 保留罪的做法,就是教会所说的"革除教籍",就是圣保罗说的"归了撒旦"。"革除教籍"这个说法,同"赶出犹太会众"的意思一样,似乎是出自摩西律法。按照这律法,被祭司定为有麻疯病的人,勒令其住在营帐之外,直到祭司的审判重新还他们清白,并以某种仪式净化他们(包括沐浴身体)(《利未记》13·46)。后来,犹太人养成一种习惯,除非异教徒先行沐浴,不然不接受他们皈依耶路撒冷,理由便是他们的不洁净;他们还把那些不同意其教训的人"赶出犹太会众"。与这种仪式相似,皈依基督教的(不论是犹太人还是非犹太人),只有受过洗后才被接纳进教会;同教会不和的人,被剥夺了与它为伴。他们把这称为"归了撒旦",因为教会外的一切事,都被放在了在撒旦的国里。这条纪律的目的是暂时从他们那儿剥夺教会的恩宠和灵魂的特权,他们会为了得救而变得谦卑。这样做的世俗作用是,革除教籍不仅是被挡在信众和教会之外,不得与闻神的秘密,而且另一些基督徒个人,也把他当作比异教徒还坏的危险人物躲着他。使徒虽然允许跟异教徒杂处,但他甚至禁止跟这些人一起吃饭(《哥林多前书》5·10—11)。这就是"革除教籍"的作用。所以十分明显,基督徒的国是不能被革除教籍的,因为正像前面第21节所说,基督徒的国是一个基督的教会,并且是同它一起扩张的;教会是不能被"革除教籍"的,因为它要么革除自己的教籍,而这是不可能的;它要么被另一个教会革除教籍,而那只能是一个普世教会或具体的教会。普世教会既不是一个人(如第22节所示),它便做不了任何事,所以它也不能革除谁的教籍。一个具体的

教会如果革除另一个教会的教籍，它什么也得不到，什么也改变不了；因为没有组成一个共同体的人，是不能把他们革除教籍的。如果有个教会，譬如说耶路撒冷教会，革除了另一个教会的教籍，譬如罗马教会的教籍，它就和那另一个教会一样也革除了自己的教籍。因为在剥夺了别人的结合权时，它也就剥夺了同那个人结合的权利。第二，显然没有人能够同时革除一个独立国家[civitas absoluta]全体公民的教籍，或禁止他们利用教堂和公开崇拜上帝，因为他们不能把他们是其组成部分的自己从教会中赶出去；他们若真的那样做了，教会也就不复存在了，而且也就不再有国家了，并且他们将失去自己的自由意志。这既不是“革除教籍”，也不是“阻止”。不过，他们若是被另一个教会革除教籍，他们一定是被那个教会视为异教徒。但是根据基督的训谕，没有基督徒的教会可以禁止异教徒按他们国家规定的方式聚会和交流，尤其当他们为了崇拜基督时，即便他们是用反常的仪式和独特的方式这样做。他们也不能禁止把那些被作为异教徒对待的人革除教籍。第三，握有主权的君主，显然不能被革除教籍。因为按基督的训谕，不管是单个的臣民，还是若干人一起，都不能禁止他们的君主进人公共的或私人的地方，即使他是异教徒；或拒绝他参与集会，或阻止他在自己的权限内所要做的任何事情。因为在任何国家，不管是公民个人还是一些公民一起，宣布自己对整个国家拥有任何权威，都是犯了忤逆之罪；那些宣布对掌握主权者享有权威的人，等于宣布享有对国家本身的权威。此外，至高无上的君主若是个基督徒，他若是有这个进一步的属性，国家的意志就包含在他的意志之中，他就是我们所说的“教会”。所以当一个教会由君主授权革除教籍时，它才是在革除教籍。但是君主不能革除自己的教籍，所以也不能被他

的臣民革除教籍。一群叛乱的公民或叛徒，当然有可能宣布至高无上的君主已被革除教籍，然而这是没有理据的。君主很少被别的君主革除教籍，因为这不是革除教籍，而是羞辱人的宣战。把两个独立国家的公民结合在一起组成的教会，不是一个教会，因为[就像我们在第 22 节说的]它没有在一个团体[coetus]中恰当集会的权力；因此，一个教会的成员没有义务服从另一个教会，故不能因为不服从而被它革除教籍。有人也许会说，既然君主是普世教会的成员，他们也能由普世教会的权威革除教籍，然而不会这样的，因为普世教会(如第 22 节所说)并不是一个人，不能说它做了什么，规定、决定、开除和赦免了什么，或是参与了其他任何这类个人的活动。它也没有一个尘世的统治者，可以发布命令让它开会和议事，因为做普世教会的统治者并能够召集它开会，等于是做普天之下全体基督徒的统治者和主，惟上帝享有这个特权。

27. 前面已经说过(第 18 节)，解释《圣经》的权威，并不包含在解释者向别人宣讲和解释——不管是文字的还是口头的解释——他所发现的意义的自由中，而是包含在这样的事实中，其他的人都没有权利根据他的解释去行动或教诲。因此，这里所说的解释，和定义(在应当用《圣经》裁决的一切纠纷中)的权力是一回事。我们现在必须证明，权威属于每个教会，依靠的是掌握主权者的权威，如果他们是基督徒的话。因为，它若是依靠世俗权威，它就得依靠个别公民的主观判断[arbitrium]或是一个外部的权威。但是它不能依靠个别公民的主观判断：这从它会引起的困惑和谬见就可以看出来。这样做的危害是，它不仅会彻底终止公民的服从(这违反了基督的命令)，而且意味着社会和人间和平的彻底瓦解(这违反了自然法)。如果个人为自己解释《圣经》，即每个人在什么让神高

兴、什么让他不高兴的事情上，让自己成为法官，那么他们在确定君主的命令是否契合于经文之前，是不能服从君主的。这样一来，他们要么不服从，要么根据自己的审辨去服从，即他们服从的是自己而不是国家。这是公民服从的终结。此外，既然人人只遵从自己的想法，这必然会引起无数难以调解的纠纷，于是便出现了先是怨恨、然后是争执和战争的机会（因为由人们的天性所定，他们认为异见是一种罪过）；所有的社会和安宁将寿终正寝。此外，我们已经有了先例，上帝所中意的办法，从受旧律法支配的法典来说，是应当服从的。它当然应当是成文的法典，而且要公开地采行，要成为神所训谕的教规。但是，由此产生的分歧，只应当由祭司而不是个人来解决。最后，我们的救主的吩咐是，个人犯下罪过时，他们应当听从教会。因此教会的职责是解决分歧；所以得让教会而不是个人来解释《圣经》。"解释神的话"的权威，即消除有关神和信仰的一切问题的权威，同无论什么外人都没有关系。认识到这一点所要把握的关键，是那个权威在公民心中和他们世俗活动中的重要性。人尽皆知的事实是，人们自觉的行为，由本能的必然性所定，会遵从他们持有的善恶观和奖惩观。这就是他们为何倾向于服从那些他们的幸福或永生的强烈愿望得依靠其意志的人。人们是享有永恒的幸福还是被罚入地狱，要指望那些人的意志，他们决定着什么教义或行为是永恒得救所必需的，于是他们才事事服从那些人。既如此，也就十分清楚，相信自己必须服从一个赞成永恒得救所必需的教义的外来权威的公民，他们自己并不构成一个国家，而是那个外邦人的臣民。因此，倘若至高无上的君主把这大权以成文的方式让给别人，这文书也是无效的，即使他在转让这权力时，得到承认保留了世俗的统治权；他想转让任何维护和恰当行

使统治权的要素都是做不到的。根据第2章第4节所说的，除非一个人恰当地表明他转让权利的意志，不然便不能说他已经转让了它。可是，凡公开表明自己保留权力的意图的人，就不能再正当地表示，他打算把权力的基本手段转让出去。这样的文书不是其意图的表示，而是他对立约各方的无知的表示。第二，不妨想一想，一个国家或它的君主把主宰其公民良心的权力交给其敌人，这是多么荒唐。那些不是共同成长为一个共同体的人，正像第6节所说，是处在相互为敌的状态中，尽管他们不是总在打斗（因为敌人也有休战的时候）；互不信任，以及他们的国家、王国或帝国边界的戒备森严，双方的军人相互怒目而视，这些事实都充分表明了敌意，即使他们没有撕打在一起。最后，你想得到什么东西，而你要求的根据是你属于某个人，这有什么不合理的？我是你的《圣经》解释者，而你是一个外国的公民，道理何在？你我之间有什么契约？根据上帝的权威？这是如何知道的？从《圣经》上知道的，书就在那里，读读吧。真是无稽之谈，除非我是在为了自己而解释它；这样解释是我的权利，也是所有其他每一个公民的权利；我们否定这种权利。唯一的解决之道是，在各个基督徒的教会，即在各个基督徒的国家，《圣经》的解释权，即解决一切分歧的权利，应当依靠并且是来自握有国家主权的某个人或某些人的权威。

28. 分歧有两种：一是有关灵魂的，即有关信仰问题的，其对错不能用自然理性来检验。这些问题包括，基督的性质和职权的问题、未来的奖惩问题、外在崇拜的问题等等。另一类分歧是有关人类知识的，其真理来自自然理性和三段论，来自人类的契约和规定（即来自共同的用法和共识所接受的含义）；这类问题包括一切关于正义和哲学的问题。例如，当

法律提出是否存在诺言或契约的问题时，这不过是在问，按照公民的惯例与共识，以这样的方式出现的这些字句，是否被称为诺言或契约；如果它们是这样称呼的，就确实是立了契约，反之就是假的。因此它的真实性依靠人们的共识和约定。同样，在哲学中，当问到一件物品在同一时刻是不是可以"整个地"处在不同的地方时，对这个问题的解答取决于"整个"这个词在人们的共识中的含义；假如人们说一件物品整个地处在某个地方时，根据常识，他们的意思是，他们认为它不是处在别的地方，那么一件物品同时处在不同的地方就是错误的。因此它的对错取决于人们的共识，而且关于正义和哲学问题的真理也都是这个道理。有人认为，能够根据经文中与有关事物名称的共识相反的晦涩文句解决一切问题，这是在主张消灭语言的惯用法和整个人类社会。有人要卖一块地，他说整个这块地是由草皮构成的，并宣布别的东西不卖。事实上他消灭了理性本身，因为理性不过是用来评价这些共识所形成的真理的。国家不必通过解释《圣经》来解决这些问题，因为如果把"神的话"理解成"关于神的话"，即"福音的教诲"，那么它们并不属于神的话。握有主宰教会的至上权力的人，也不必充当教会的教士作出这样的判断。但是，决定信仰问题，即有关神的问题，超出了人类的理解能力，因此需要神的赐福（这样我们至少在关键问题上不至于有过失），这来自基督本人的援助。为了我们永恒的得救，我们必须接受一个超自然的教义，由于它是超自然的，所以是不可理解的。如果我们在关键问题上只身一人去犯错误，这是与公正相悖的。我们的救主允诺福音书永无谬误（在得救这个关键问题上），直到审判日的到来，即福音书以及福音书用按手方式授职的牧师永无谬误。所以，握有国家主权的人作为基督徒，在关系到信仰

的神秘性时，必须在正当委派的神职人员的帮助下解释《圣经》。因此在基督徒的国家，对灵魂和尘世问题的审判权也归世俗权威所有。握有主权的人或会议，即是国家的首脑，也是教会的首脑；因为基督徒的国家和基督徒的教会，本来是同一个东西。

第十八章

若想进入天国，必须做些什么

1. 历来就有公论的真理是，世俗事务中的一切权威，皆来自于掌握主权者的权威，不管那是一个人还是一群人。刚才的论述表明，在灵魂问题上这要依靠教会的权威。此外很清楚的是，各个基督徒国家，就是享有这种权威的教会。最愚钝者也能由此推断，在基督徒的国家(即信基督的君主或信基督的团体掌握最高权力的国家)，一切权力，包括世俗的和灵魂的权力，在基督之下是一个统一体，因此它在所有的事情上都要得到服从。然而，因为人必须服从神而不是人，于是出现一个难题：在得到做基督禁止之事的命令时，如何安稳地表示服从。产生这个难题的原因是，神对我们说话已不再通过基督和先知的活的声音，而是通过《圣经》，而不同的人对它有不同的理解。人们十分清楚，君主和众人结成的教会的命令是什么，然而他们不清楚，他们的命令是否违背了神的吩咐。他们的服从摇摆于肉体的死亡和灵魂的死亡这两种惩罚之间。他们努力航行于惊涛骇浪之间，却常常被它所吞噬。如果正确地区分出什么是得救所必需的，什么不是必需的，这种进退

维谷的困境也就不存在了。如果服从君主或国家的命令不会失去永恒得救,不服从就是不对的。使徒的教诲是适用的:"你们作仆人的,要凡事听从你们俗世的主人。你们作儿女的,要凡事听从你们的父母。"(《歌罗西书》3·20,22)基督的吩咐也是如此:"文士和法利赛人坐在摩西的位上,凡他们所吩咐你们的,你们都要遵行。"(《马太福音》23·2)但是,如果他们吩咐你做的事要受到永不复生的罚,那么不取肉身的死,宁要服从而永不得复生,就是疯了。基督的话是适用的:"那杀身体不能杀灵魂的,不要怕他们。"(《马太福音》10·28)所以我们一定得明白得救所必需的一切是什么。

2. 得救所必需的一切,要根据信仰和服从这两种美德来认识。如果后者是完美的,这本身就足以逃脱天罚;但是我们很久以来,直到如今,都负担着亚当反抗神意的罪,并且实际上为了我们自己而做渎神的事,所以未得到宽恕的服从是不够的。获得宽恕,以及因此而被允许进天国,是信仰的奖励。得救不再需要别的事情,因为神的国只对罪人关闭,即只对没有按神的律法表示服从的人关闭;甚至也没有向他们关闭,假如他们相信基督教信仰的必要诫条的话。只要我们知道了服从所要求的是什么,基督教信仰的必要诫条是什么,我们立刻就会明白对于国家和君主的命令,我们应当做什么和应当谢绝什么。

3. 这段话里所说的"服从",不是指行动,而是指意志和决心,我们依靠它们来指导我们自己,今后尽力地去服从。从这个意义上说,"服从"这个字眼和"悔改"是一样的。因为悔改的美德不在于伴随着罪行记忆的痛苦,而在于正确的方向和不再犯罪的决心。不然的话,痛苦就该称为绝望的痛苦

而不是悔改的痛苦了。爱上帝的人，不会做不到服从神的律法；爱邻人，不会做不到服从道德的律法，如第3章所说，这包括禁止骄傲、忘恩负义、侮辱、残酷、不仁、背信以及给我们的邻人造成伤害的侵犯。因此，爱，或仁爱，与服从是一样的。"正义"(即有坚定的决心，让人人得到他应当得到的)也是这样。已经很清楚了，信仰和悔改就足以得救。首先，这在受洗的实际约定中就很清楚，当彼得的信众问他："我们当怎样行？"他答道："你们要悔改，奉耶稣的名受洗，让罪得到宽恕。"(《使徒行传》2·38)可见，为了受洗，即走进神的国，唯一要做的事情就是悔改和信耶稣的名。受洗时立的约已经许诺了天国，从基督的话里也可以知道，当那个君主问他为了永生得做些什么时，他回答说："诫命你是晓得的，'不可杀人，不可奸淫……"这关系到服从；还有"去变卖你所有的，跟从我"(《路加福音》18·20;《马可福音》10·21)，这关系到信仰。还有这些话也是如此："正义的人(不是任何人，而是公正的人)靠信仰活着。"因为正义同悔改和服从同样包含着意志。还有圣马可的话："日期满了，神的国近了，你们当悔改，信福音。"(《马可福音》1·15)这十分清楚地表明，进入天国唯一必需的美德就是悔改和信仰。所以，得救所必需的服从，仅仅是指服从的意志和努力，即做事遵守神的律法——对所有人一样的道德法；和世俗的律法——统治者在世俗事务上的命令；和教会在精神事务上的律法；这两种律法在不同的国家和教会是不同的，是通过传播和公开宣判而被人知晓的。

4. 若想知道何为基督教的信仰，先得清楚何为一般的信仰，并把它同普遍混杂在一起的其他精神活动区分开。从信仰的一般含义来说，信仰的对象，即所信之物，永远是个我们同意其为真的命题(即一个肯定的或否定的断言)。可是一

个命题得到同意,理由却各不相同,这种同意有时还有不同的说法。有时我们同意一些命题,但我们自己心里并不接受它。我们也许是暂时这样,直到我们事实上看到它们的结果,对它们的真实性有了评价;这被称为“假设”。我们也许简单地同意命题,这可能是出于对法律的畏惧,即因为外在的符号而表示认可;或是出于自发的顺从,这是人们因为礼貌而给予他们所敬重的人,或是出于对和平的爱而给予另一些人,这是简单意义上的“认可”。但是,被我们接受为真的命题,我们总是出于我们自己的某种理由才认可的。这些理由要么来自命题本身,要么是来自它的鼓吹者。它们来自命题本身,是因为我们记得用组成命题的“名”[nomina]来表示那些事物,是得到共识的。在这种情况下,我们所表示的同意称为“知”[scire]。但是,我们若记不住这些名称的真实含义,它一会儿指这事,一会儿指那事,这时便说我们只有某种“看法”[opinari]。例如,可以主张“2加3是5”,并且能够记住数字符号的顺序,它是由操着同一种语言的人的共识所规定的(因为人类社会是一定得有约定的),即“5”就是2和3加在一起的数量。那么,如果有人同意2加3和5一样为真,这种同意就被称为“知识”。认识这个真理,不过是承认了它是我们自己创造的,因为那些定下语言规则,把“* *”这个数称为“2”、把“* * *”称为“3”、把“* * * * *”称为“5”的人,就要对“2加3等于5”为真这个事实负责。同样,如果我们知道所谓的“偷窃”和“谬误”是指什么,我们就会从这些词本身知道“偷窃是错误的”是否正确。“真理”跟“真实的命题”是一回事,命题为真,是指它的后项,也就逻辑学家所说的“谓语”,包含在它的前项即主语中;知晓真理,同记住它是我们自己通过实际运用这个概念而创造的,是一回事。当柏拉图很久以前说“知识就是记忆”时,他的意

思和这差不多。有时“名称”[voces]包含着有赖于规定[ex constituto]的多重含义，它们在通行的用法中，由于修饰的热情甚至是欺骗，而严重背离它们的正确含义。因此很难再记起它们被赋予事物时所指的那个概念，这时就得靠敏锐的的判断力和艰苦的劳作去克服困难。还有些时候，有许多名称[voces]本身没有固定持久的含义，单从它们本身无从理解，只能借助于和它们一起使用的其他符号。第二，有些名称指的是不可感知的事物，所以拿它们做名称的事物也没有概念。由于这个缘故，为了解这种名称所形成的命题的真实性而观察名称本身，是没有意义的。在我们通过思考名称的定义来评价命题真实性的情况下，我们有时认为它真实，有时又认为它不真实，这全看我们对其真实性的感觉的多寡。这两种情况分别被称为“看法”甚至是“以为”[credere]，它们被统称为“猜度”[dubitare]。但是，当我们对某个命题表示同意的理由不是来自实际的命题，而是来自提出命题的人时，由于我们断定他的才学足以使他不会受骗，而且我们看不出他有什么理由欺骗我们，我们的同意就被称为“信”[Fides]，因为它是出于对别人而不是对我们自己知识的信赖[fiducia]。当我们相信某人可以信赖时，就可以说我们相信他或信任他。由以上所言可知，信仰和认可是不同的：前者总是和内心的同意联系着，后者则否。前者是一种内在精神上的信念，而后者是外在的服从。信仰和看法也表现出不同之处；因为后者依靠的是我们自己的理性，而前者依靠的是别人的威望。最后还有信仰和知识的不同：后者先要把一个命题切成碎片，然后仔细地咀嚼它，慢慢地消化它；前者则把它囫囵吞下。它有助于知识去解释研究主题所采用的名称。其实这也是求知的唯一方法，即“定义的方法”。然而这对信仰是有害的。为信仰而提出的

事，超出了人类的理解力，绝不会因为解释而变得十分清楚；恰恰相反，它会变得更加晦涩和更难以让人相信。打算用自然理性去证明信仰的神秘性的人，就像是吞下苦药之前先要咀嚼一番的病人；结果是他干脆把它们吐了出来，如果他整个吞下，它们是会让他好起来的。

5. 我们已经知道了何为信仰，那么信基督是指什么呢？或者说，信基督的对象是个什么命题呢？因为当我们说"我信基督"时，我说的是我信谁，不是说我信什么。信基督仅仅是指，相信耶稣就是基督，即他是——照摩西和以色列先知的预言——来到尘世开启上帝之国的人。基督对马大说的话很好地表明了这一点，他说："复活在我，生命也在我，凡活着信我的人，必永远不死。你信这话吗？"她对他说："主啊，是的，我信你是基督，是神的儿子，就是那要来到这个世上的人。"(《约翰福音》11·25—27)我们从这些话里知道，"信我(耶稣)"是用"因为你是基督"来解释的。可见，信基督不过是指当耶稣说他是基督时，要信耶稣这个人。

6. 信仰和服从结合在一起是为了得救，它们都是必要的，我们已在前面(第3节)说明了服从是指什么，以及谁该得到服从。现在我们得问一下，需要哪一些信仰的条款。我说一个基督徒为了得救所必需的信仰条款只有一条，[1]就是"耶稣就是基督"。但如前面第4节所说，他必须区分信仰和认可。认可某些教义也许是必要的(如果有这种命令)，因为这是源于律法的服从之一部分，但是我们现在讨论的不是得救所必需的服从，而是关系到信仰的服从。第一个证据来自福音书作者的打算，他们通过讲述我们救主的事迹，确定了一个条款。我们细读那段历史本身，即可知道这就是福音书作者

的目的和意图。《马太福音》从他的家谱讲起，表明耶稣是大卫的族裔；他是由一个处女所生（第 1 章）；三位贤达拜他为犹太人的王；希律王同样出于这个理由要杀死他（第 2 章）；在他的国传道的，有他本人和施洗的约翰（第 3、4 章）；他讲解律法时，不是作为经师，而是作为有权威的人（第 5—7 章）；他用奇迹给人治病（第 8、9 章）；他派出门徒做天国的信使，到朱迪亚各处去宣扬天国（第 10 章）；从约翰那儿来的信使问他是不是基督，他回答说，他们可报告他们所亲见的，即奇迹，这是基督独有的特权（第 11 章）；他在法利赛人和另一些人面前，用论说、隐喻和异象来证明和宣告他的国（第 12—21 章）；当他到了耶路撒冷时，他被当作王受到欢迎（第 21 章）；他向法利赛人坚持他就是基督；他对另一些假基督提出警告；他用寓言来表明他的天国的性质（第 22—25 章）；他被人逮捕，指控他说自己是王；写在他十字架上的称呼是"这是犹太人的王耶稣"（第 26、27 章）；末了，在他复活后，他对门徒说："天上地下所有的权柄都赐给我了。"（第 28 章）这都是要让我们相信，耶稣就是基督。这也是圣马太写他的福音书的目的；另一些写福音书的人，也有着同他一样的目的。正像圣约翰在他的福音结尾处明白说的："这些事已被记下，你们就可以知道耶稣就是基督，是神的儿子。"（《约翰福音》20·31）

7. 第二，使徒的布道证明了同样的观点；因为他们是基督之国的信使，基督派他们来只为了宣扬神的国（《路加福音》9·2；《使徒行传》17·6）。在基督升天后他们所做的，可以从他们受到的控告得知。圣路加说："把耶孙和几个弟兄拉到地方官那里，喊叫说：'那搅乱天下的就是这些人，他们来到这里，耶孙收留了他们，他们全都违抗大王的命令，说耶稣是另一个王。'"（《使徒行传》17·6—7）使徒布道的要点也出现在这

样的句子里："他打开《圣经》(指《旧约》)，表明基督必须受害，从死里复活……耶稣就是基督。"(《使徒行传》17·2—3)

8. 第三条证据可以从强调基督对得救所要求的事情是多么容易那段话里找到。如果必须要求于得救的，是对基督信仰的每个命题之真实性有内在的精神认同，而今天对它们要么有分歧，要么不同的教会有不同的规定，那就没有比信基督更困难的事情了。这样--来，"我的轭是容易的，我的担子是轻省的"(《马太福音》11·30)；"渺小的人信他"(《马太福音》18·6)；以及"神乐意用人们当作愚拙的道理，去拯救那些有信的人"(《哥林多前书》1·21)，怎么会是真的呢？或者，吊在十字架上的贼，他对信仰的表白只限于"当你来到你的国时，记着我"这样的话，岂能有足够的教养得救呢？或者，圣保罗本人怎么会这样快地从基督徒的敌人变成了教士呢？

9. 第四个证明来自这样的事实，信仰的这个条款是基础，在它下面再没有别的基础。"若有人对你们说，看哪，基督在这里，或基督在那里，你们不要信。因为假基督、假先知，将要出现，显大神迹……"(《马太福音》24·23—24)所以，在这个信仰的条款基础上，我们必须拒绝相信各种神迹和奇事。"那使徒说，无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们已传给你们的不同，他就应当被诅咒。"(《加拉太书》1·8)根据这一条，使徒和天使本人(因此我认为也包括教会)若是所教训的相反，我们也应当拒绝信他们的。圣约翰说："亲爱的兄弟啊，一切的灵，你们不可都信，总要检验一下那些灵是不是出于神的；因为许多假先知已来到这世上。神的灵可以这样认出：凡认耶稣基督是成了肉身从神那里来的，都是神的灵……"(《约翰一书》4·1—2)所以这是一条属灵的标准，根据它

来接受或拒绝教士的权威。无可否认的是,今天的基督徒都是从教士那儿得知有耶稣,他做的一切,使人承认他是基督;但这并不是说,他们赞同那一条得依靠教士或教会;他们依靠的是耶稣本人。因为这一条在基督教会以前就出现了,即使所有其他内容都是后来才出现的。教会就是建立在这一条上,而不是建立在别的事情上(《马太福音》16·18)。"耶稣就是基督"这一条至关重要,圣保罗另外说过的话,都是以它为据。"除了那已经立下的,没有人还能立下别的根基,即耶稣基督(即'耶稣就是基督')。若有人用金、银、宝石、草木、禾秸,在这根基上建造,各人的工程必然显露。……凡是工程持久的,他将得赏赐;凡是工程被烧了的,他就要受亏损,不过他会安宁。"(《哥林多前书》3·11—15)这表明根基所指的就是"耶稣就是基督"这一条。因为金、银、草木、禾秸等等代表信条的东西,不是建立在基督的肉身上。此外清楚的是,在这个根基上可以建立假信条,但对于宣导它们的人不必加以诅咒。

10. 最后,从《圣经》的许多句子都可以清楚地证明,能够解释它们的不管是谁,那一条是内在信仰所不可缺少的宗旨。"你们查阅《圣经》,因你们以为其中有你们的永生在,给我做见证的就是这经。"(《约翰福音》5·39)基督仅仅是指《旧约》中的经,因为《新约》还没写出来呢。所以,在《旧约》中,除了永恒的王要降临,他将在某地由某父母生下,他会教诲人和做这样那样的事情,这就是让他得到承认的标记,此外没有别的见证。这都证明了一件事,即这样出生的耶稣,这样教诲和做事的耶稣,就是基督。所以除了这一条外,永生不需要别的信仰。"凡活着信我的人,永不会死。"(《约翰福音》11·25)但是信耶稣[就像同一段话里所说的]同信耶稣就是基督是一回事。信它的人永不会死,所以只有这一条是得救所必需的。

“这些事已记下，你们就可知道耶稣是基督，神的儿子。并且信了他，就可以因他的名得生命。”（《约翰福音》20·31）因此这样信的人将得永生，因此不需要有别的信仰。“凡灵都承认耶稣基督是成了肉身来的。”（《约翰一书》4·2）“凡信耶稣是基督的，都是从神而生。”（《约翰一书》5·1）“胜过尘世的是谁呢？不是那信耶稣是神的儿子的吗？”（《约翰一书》5·5）既然为了属于神、从神而生、胜过尘世，除了信“耶稣就是基督”，不必再信别的事，那么仅凭这一条就足以得救了。“［阉人说：］看哪，这里有水，我受洗有什么妨碍呢？腓利说：你若是一心相信，就可以。他答道：我信耶稣基督是神的儿子。”（《使徒行传》8·36—37）若是一心相信这一条，即有内在的信仰，便足以受洗，那么这也足以得救。除了这些句子，还有其他无数句子，清楚明了地说过同样的事。事实上，凡是在我们读到我们的救主称赞人的信仰，或说“你的信拯救了你”时，或因为他的信仰而治他的病时，被人相信的命题肯定是“耶稣就是基督”，不管他是直接相信还是通过推论而相信。

11. 凡是信耶稣就是基督的人，都不会不信摩西和先知，因为他知道“基督”就是指神通过摩西和先知而许下的王，是尘世的王和救主；他若是不信神存在并统治着世界，他也不可能信他们。所以，对神和《旧约》的信仰，一定是包含在对《新约》的信仰里。在自然形成的上帝之国，渎神罪只涉及无神论和对神意的否定；在据《旧约》建立的国里，它还包括偶像崇拜。在据《新约》建立的国，我们又加上了叛教，或是在接受“耶稣就是基督”这条规定后又否弃它。对于合法的教会所规定的其他信条，当然不能明说反对；这是不服从的罪，服从是得救所必需的。不过我们上面已经用很多的话证明，它们不需要用内在的信仰去相信。

12. 对于基督徒的得救，信仰和服从起着不同的作用；服从有助于权力或权能，信仰有助于行动。它们可以说各有自己的正当性。基督不是宽恕每个人的罪，他只宽恕悔改者，即行正义者的罪（我不说"无辜者"，而说行正义的，因为正义就是服从律法的意志，并且同罪人是相容的；在基督的眼里，服从的意志就是服从本身）。行正义的人（不是每个人）必靠信仰活着。所以服从带来正义，因为它行正义，其方法是节制培养出有节制者，悔改培养出悔改者，贞洁培养出贞洁者，从本质上说就是如此。它使人处在能够获得原谅的位置上。再者，基督没有许诺宽恕所有行正义者的罪，他只宽恕信他是基督的人。所以说，信仰行正义的含义，跟法官对他所宣判的人行正义的含义是一样的；即用证据使他事实上成为安全的。在行正义（因为它是个同义词）的后一种意义上，只有信仰行正义，在前一种意义上只是服从；可是，单纯的正义或单纯的信仰都不能拯救，它们得结合在一起。

13. 通过以上所说，不难理解基督徒公民对其主权者的义务。只要主权者承认自己是基督徒，他们就不能吩咐臣民否定基督或鄙视他；他们若这样吩咐，他们就是承认自己不是基督徒。因为用自然理性和《圣经》都可证明，公民应当事事服从君主和国家的统治者，除非他们违背了神的吩咐；而在基督徒的国家，神在世俗事务（即人类的理性所探究的事务）上的吩咐，就是国家的法律和信念，颁布它们的，是由国家授权去制订法律和裁决纷争的人；在灵魂的事务（即由《圣经》决定的事务）上，神的吩咐就是国家即教会的律法和教义（因为像前一章第20节所说，基督徒的教会和基督徒的国家是一回事），颁布它们的是得到正当任命的牧师，他由国家授予了这

样做的权威。因此显而易见，在基督徒的国家，在包括世俗的和精神的所有事情上，服从都归最高统治者所有。无可争辩的是，在一切世俗事务上，基督徒的公民要服从非基督徒的统治者；可是在精神事务上，即在关系到崇拜上帝的方式这种事情上，他要遵从基督徒的某个教会。因为基督教信仰的前提就是，对超自然的事务，神只通过基督教的《圣经》解释者说话。但是然后呢？君主若不服从，就反抗他们吗？差矣！这违背了尘世的契约。那么该怎样做呢？通过殉教走向基督。倘若有人认为这样说太残酷了，那可以断定他并非一心信"耶稣就是基督，是神的儿子"（因为他本应渴望被消灭，渴望与基督同在），而是想用伪装的基督教信仰赖掉他服从国家的约。

14. 有人也许会对这感到诧异：除了"耶稣就是基督"这个条款是内在信仰的基础上的得救所必需的，其他的条款都仅仅包含在服从之中，即便有人不是内在地相信教会（设若他愿意相信它，并且每当必要时就表示外在的承认）提出的一切，他也可以表示服从；结果是如今有如此多的信条统统被称为信仰的信条，其意思是不信它们就进不了天国。但是，如果人们想一想，在众多的分歧中有一种涉及到人类王国的冲突，它有时与利益有关，有时与智慧的声望有关，他就不会那样诧异了。关于教会性质的问题，是个有关统治正当性的问题；人们只要知道教会是什么，他马上也就知道了谁应当统治基督徒。假如每一个基督徒的国都是一个教会，基督本人叫每个基督徒公民要听从它，那么每个公民都必须不但在世俗事务而且在精神事务上服从他的国家，即服从对他有至上权力的一个人或一些人。可是，倘若每一个基督徒的国不是那个教会，那就存在着应当给予服从的另一个普世教会。因此全体基督徒都应当服从它，就像基督若来到尘世他们就得服从基

督一样。这个教会要么通过一个君主,要么通过一个会议发布命令。于是问题就成了统治之正当性的问题。有关“永无谬误”的问题也是一样;万民都真诚地、发自内心地相信不会犯错误的人,肯定他对万民既有世俗的权力,也有精神的权力,除非他本人拒绝这种权力;假如他说,他必须在世俗事务上得到服从,他便被授予了这样的权利,这肯定是因为人们相信他不会犯错误。解释经文的特权也是一样。对经文的不同解释能够引起纷争,负责解决这些纷争的人,也有着最终解决一切纷争的绝对责任。既如此,他也对承认经文乃上帝所言的一切人享有权威。赦免和保留罪的权力或革除教籍的权威也是这样。因为,凡是头脑健全的人,都会事事绝对服从他相信自己的得救或定罪取决于其审判的那个人。这是有权威[有信仰]的社会的权力的关键;因为它们的生存得依靠那人,他有众多的臣民,即使在敌国他也有许多修士。这是与判断合法婚姻有关的问题的关键。因为有权作出这种审判的人,不仅也可以审理有关私人的案件,而且可以审理有关最高君主的物品和权利的继承以及继位的案件。从某个角度看,神职人员的独身也是这样。独身者跟其他人相比,对国家的另一些人有着更少的瓜葛。此外,君主做事若是要么没有司圣职的人(他们是公民服从的重要约束),要么没有世袭的国度,是一个不可轻忽的缺陷。封圣的事也是这样;异教徒称它为神化。因为能用这样的赏赐把另一个民族的臣民吸引过来的人,也能够诱惑那些为了这种荣耀敢做任何事的人。在子孙眼里也很荣耀的事,当另一些罗马人献出自己的生命、成千上万的人投身于令人难以置信的危险时他们所寻觅的事,除了与神同在还能是什么?有关赎罪和放纵的争论涉及到利益,有关自由意志、行正义和立誓接受基督的方式问题,是哲学问

题。还有一些关系到仪式的问题，它们不是最近发明的，而是历史上尚未完全清除异教的教会残留下来的，不过不必再多说了。人所共知，人们若是在权力、利益或智力优劣的问题上有了分歧，他们就会相互虐待和诅咒，此乃人的天性。所以不必奇怪，当他们争得面红耳赤时，几乎每个信条都会被这人或那人说成是进入天国所必需的，于是那些不接受它的人就会受到诅咒，不但说他们冥顽不灵（根据教会的教义这是正确的），而且说他们没有信仰；这是我根据《圣经》中一些十分明白的段落，已经证明其错误的事情；现在我要为此补充上圣保罗的话："吃的人不可轻看不吃的人；不吃的人不可指责吃的人。因为神已经收纳他们了。有人看这一日比那一日强，有人看日日都是一样的：就让人人保留他自己的想法吧。"（《罗马书》14·3,5）

注释

[1]我认为值得更加全面地解释这个主张，尽管我在自己的文章中已经给它提供了足够多的证据；我承认，它的新颖也许会让许多神学家不悦。首先，当我说"耶稣就是基督"是得救唯一必要的条款时，我并不说得救只需要信仰；我还要求正义，或对上帝律法的服从，即正确生活的意愿。第二，我不否认，遵守其他许多条款可能也是得救所必需的，假如教会吩咐遵守它们的话。但是，既然信仰是内心的，而遵守是外在的，我才说前者是严格的信仰，而后者是服从的一部分；因此，这个条款本身对于一个基督徒的内在信仰就足够了，但对于遵守是不够的。最后，假如我说过，真正的和内心的悔罪，从正义的角度看是得救唯一需要的，这不应被当作自相矛盾，因为我们知道悔改中包含着正义、服从和重获一切美德的心。同理，当我说只信一条就足以得救时，这没什么好奇怪的，因为它是包含着许多其他内容的条款。"耶稣就是基督"这句话的意思是，耶稣是先知许诺由上帝派到尘世来开启天国的人，即耶稣是天地创造者上帝的儿子，他是处女所生，他为信他的人的罪而

死,他就是基督,即王,而且他复活了(不然他没法统治),来审判这个世界和奖赏信徒的功;不然他不可能是王;不然人就会再来统治,因为如果没有这件事,他们就会来审判。所以我说这一条就包含着使徒教义的全部,不过一定要用这样的方式来概括它们,因为我看到,基督和他的使徒都同意让众多的人进入上帝的国,也仅仅是以这一条为根据,但不包括从它衍生出来的另一些人。譬如十字架上的贼,腓利为其施洗的阉人,还有被圣彼得召进教会的2000人。若是因为我没有持这样的看法,即对教会规定的任何条款没有表示内心赞同(也没明说反对它们,但若有命令的话会同意它们)的人都必得永生,使一些人为此而感到不安,我不知我该为他们做些什么。因为《圣经》中的后面那些最明白的证言,使我无法改变自己的想法。

附录一

《论公民》英文新译本导言

塔克(Richard Tuck)

虽然霍布斯今天主要是以《利维坦》的作者而为广大读者所周知的,但他第一次赢得名声却是作为这本《论公民》的作者。此书1641年就在霍布斯的一些密友中流传,但直到阿姆斯特丹著名的埃尔泽菲尔(Elzevir)家族出版公司得到它并以一般人可获得的版本出版后,它才为公众所知。这时,作者已经59岁了,并正要开始《利维坦》的写作。此书(拉丁文)的标题是 *Elementa Philosophica de Cive*,也即《关于公民的哲学原理》,或者不那么按字面但更恰切的译法是《关于公民身分(Citizenship)的哲学原理》。书的作者署名是"马尔美斯堡镇(Malmesbury)的托马斯·霍布斯"。

它立刻成为一本畅销书——埃尔泽菲尔公司当年夏天就卖完了库存,并紧急重印。[1]而对欧陆的许多读者来说,此书在19世纪前一直是霍布斯主要的代表作。这一方面是因为由霍布斯的朋友索比瑞(Samuel Sorbière)翻译的《论公民》的权威的法文本在1649年就问世了,而《利维坦》直到现代才被翻成法

文。另一方面则是因为《论公民》在整个17世纪晚期和18世纪都不断在被重印。[2]霍布斯自己尽管在4年后出版了《利维坦》,但他从没有否定《论公民》这本书。他在1668年还很高兴地将它收进了他的文集(拉丁文)中,与《利维坦》的拉丁版放在一起。

虽然霍布斯在大众中成名在他的人生中来得这样晚,但他很多年来一直为"那些高贵的灵魂"(the choicer spirits,这是他的一个朋友的说法)[3]所熟知。他在此前5年就把他印制的《论公民》在这个圈子里流传。[4]他所作的一些思考的一个英文版也是以手稿的形式在此前几年被传开的。我们知道,这些手稿的题目是《法、自然和政治的原理》。而从1620年起,许多出自他笔下但以匿名方式出现的有趣之作陆陆续续被印制。现在看来,似乎最有趣的是当年出现的关于罗马史家塔西佗(Tacitus)的论文(详见下文)。

这些著述出自他与欧洲一些最有影响的政治家和著作家密切来往的生活阶段。从1608年到英国内战爆发为止,霍布斯大部分时候住在德文郡(Devonshire)伯爵卡文迪什家中,给这个家族前前后后的主人当秘书,给他们的孩子当导师,并在所有事情上充当首席顾问。他的主人属于英国最富有的阶层,并具有相当的政治影响。当他们或他们的继承人去大陆旅行时,会直接与欧洲社会最上等的阶层发生接触。霍布斯常常陪他们去英国宫廷或与他们同去国外旅行。在这种时候,他也经常被介绍给他主人要会面的政治家或著作家。他为白金汉宫的公爵所知,并被卡文迪什推荐给培根爵士临时充当秘书。1630年,他为国王的重臣斯特拉福德(Strafford)以及诸如海德希(Edward Hydehe)、克拉伦登(Clarendon)勋爵这样的政治家所熟悉。在国外,他在1614—1615年陪伯爵的儿子

去威尼斯时，见到了这个共和国诸如萨皮(Paolo Sarpi)这样的领导人。在以后的10年里，他还代表他的主人继续与他们保持着联系。1634—1636年他陪[只有17岁的]伯爵去法国和意大利旅游时，在罗马与红衣主教一起进餐，在佛罗伦萨与伽利略会了面，并在巴黎结识了欧洲那些最前沿的哲学家。所有这些似乎都与他的出身相去甚远。霍布斯生在英国乡村一个小镇(威尔特郡[Wiltshire]的马尔美斯堡镇)上，是一个极普通的教区牧师的儿子。他父亲后来抛弃了他的妻子和孩子。霍布斯的教育费用是由在镇上做生意的叔父提供的。他叔父送他去读镇上的文法学校，而后又送他去牛津的一个学校[hall](一种比较便宜的学院)读书。他于1608年即20岁时从这里毕业。作为一个年轻人，他以他出色的语言才能而为人所瞩目；他精通拉丁语、希腊语、法语的程度就像他精通英语一样；而他从很早的时候就已是一个精湛的散文文体家和诗人。这些才能之所以被文艺复兴教育体系视为最高价值，主要是因为它们可以被公开用于为君主或其他显贵的服务上。霍布斯因此在他刚毕业就被学校的校长推荐给卡文迪什家族担任那样的工作。他成了卡文迪什爵士长子的导师——霍布斯主要是在剑桥与他在一起(霍布斯在圣约翰学院被承认为文学士)。[5]他只比他的学生大几岁，很快，霍布斯就不仅仅是他的导师，而且更成了他的朋友和秘书。从1609年到1640年，他主要与卡文迪什家族生活在一起，或者是在德比郡(Derbyshire)，或者在伦敦。不过，1640年，为了躲避王党的攻击，他决定到法国去避难。

当他开始工作及其后相当些年里，他的理论兴趣主要在人文上——历史、文学和对修辞的研究及实践。正是这一兴趣产生了他的第一批作品。[现在完全可信的]第一部著作由

三篇论文构成，是他 1620 年与人合作、匿名发表的，标题是 *Horae Subsecivae*（《荏苒悠暇》）。[霍布斯的合作者可能是他的学生兼朋友，卡文迪什爵士的儿子威廉。]这些论文中最重要的是对塔西佗《编年史》开篇的长篇评论。霍布斯在此展示了他对当代"塔西佗主义"，对他那一代人遍及欧洲的"国家理由"的文献的渊博知识。[6]在 16 世纪 40 年代中期，他进一步拓展了自己的兴趣，将我们称之为科学和科学哲学的东西包括了进来，但这很大程度上是他的庇护人的关怀的结果。在此期间，他开始更多服务于德文郡伯爵的外甥——纽卡斯尔(Newcastle)伯爵，这位伯爵的住地离德文郡伯爵的家不远。纽卡斯尔和他的弟弟查理·卡文迪什爵士都对现代光学和数学极感兴趣，这很大程度是因为它们在军事上的用途——两兄弟都是杰出的战士，纽卡斯尔后来在内战期间成为保皇党军队的总指挥。他们与欧陆的哲学家和数学家有着通信，特别是与在思想活动上伟大的支持者迈塞纳(Martin Mersenne)保持着联系。迈塞纳是一位托钵修会修士，他在巴黎米尼默(Minimes)修道院的单人小室里与当时多数最优秀的哲学家保持着联系，笛卡尔也在这些哲学家中。迈塞纳对笛卡尔的研究常常给予帮助和宣传。这些圈子对卡文迪什这个有名的英国贵族的敬重是如此之深，以至于霍布斯确信当他 1634 年带着卡氏的介绍信来到大陆时是会受到他们的欢迎的，尽管他似乎直到 1640 年才与这些法国哲学家建立起密切的关系。

他在 1630 年末回到英国后，构想并草拟了——他在这上面比通常被认为的要更为缜密——一项大规模的工作，用拉丁文来重写整个传统哲学的领域。[7]我们可以推想，他头脑中已经有了 1668 年最后面世的《哲学原理》这个题目，我们知道他将它分为三个 sectiones[部分](这是他惯用的词)，每个部分

是一部[短篇]专著长度的著述。第一部分题目是《论物体》,处理的是形而上学和物理学;第二部分题目是《论人》,讨论的是观念和激情的原则;第三部分题目是《论公民》。当1640年春天霍布斯让后两个部分的一个英文摘要本以《法、自然和政治的原理》为标题在朋友圈广为流传时,他已大大地推进了这项工作。几乎与此同时,他也开始让拉丁文的手稿抄本开始流传。我们知道彻贝瑞(Cherbury)的赫伯特(Herbert)伯爵和查理·卡文迪什爵士得到了《论物体》的抄本,而迈塞纳似乎得到了《论人》的一个版本,并将此传给笛卡尔。

《法、自然和政治的原理》的一个写作目的是为英国政治家提供可用的材料来支持斯特拉福德的政策,在回击国王在英国的反对者的斗争中发挥作用。可以想见,1640年召开的两个议会的政治倾向,对斯特拉福德及其支持者的指责,这让霍布斯感到忧虑。1640年11月,他第一次自己离开英国,住在巴黎的穷亲戚家里。他深受英国政治骚乱的刺激,集中精力完成《哲学原理》的第三部分。1641年11月,他将一个修改好的手稿送给他主人,德文郡伯爵。这部手稿是写在羊皮纸上的,在特制的封面上写的标题是《哲学原理第三部分:论公民》。它是作为对霍布斯思想引人注目的、一以贯之的记录来构思的。[8]与此同时,霍布斯让人印制了这部手稿的"一些例证"在他的朋友中传看,以让他们进行批评。这似乎是迈塞纳所用的方式的补充——迈塞纳与来看望他的人讨论这部书的手稿。也可能他们讨论的就是羊皮抄本。[9]这些被印制的抄本在封面上标的时间是1642年。

毫无疑问,这些抄本没有卖给任何书商。霍布斯自己在1647年版的前言中是这样说的,而两个得到抄本的人也证实了这点。[10]我们不应该认为,因为这本书已经付印了,所以,它

肯定要远比《法、自然和政治的原理》的手稿更为人所知。那部手稿现在还保留下来十几本，这可能比《论公民》第一版的现存抄本都多。如果霍布斯在1647年版前言中的说明是可信的话，那他就只是把1642年版当作一个草稿，试图将他朋友的批评纳进后来的定稿中。1647年版加上的这些长注就表明那是他被朋友们的批评所刺激而作的阐发。而且，不仅1642年版的标题而且书中的许多段落都提到了其他“部分”的存在。比如，该书一开始就很肯定地表明：我在前面分析整个人性的部分中，认为它由人身体的天赋和心灵的天赋构成。也许它们还可以归为四类：体力、经验、理性和激情。我们在这部分开始时要更全面地考虑人的条件，即人从他们自然天赋出发彼此相待的态度。[11]

霍布斯显然想象这本书的读者是那些知道他的《论物体》和《论人》的手稿内容的人。[12]当然，这对于范围更广的1647年版的读者来说是不可能的。事实上，埃尔泽菲尔反对用这个老的题目，其理由是会妨碍销售。霍布斯因此删去了这些提到他以前的著述部分的地方，他认为题目应该就叫《论公民》——实际上这就是我们一直所叫的题目。[13]不过，他在1646年还是相信，他可以在该年年底让其他的部分待印。[14]如果他真做到的话，那么，这三个部分本来是可以一并面世的。埃尔泽菲尔可能也因此在最后将他们这版称作《哲学原理：论公民》，以此表示他对霍布斯完成规模更大的著述的想法的认可。埃尔泽菲尔敏锐的商业直觉恰巧在1647年版的另一个特征中表现得很明显，而这却让霍布斯很生气。埃尔泽菲尔听到霍布斯刚被任命为在圣日尔曼的英国流亡宫廷的威尔士王的数学顾问后，马上将霍布斯的一副肖像放在扉页的位置，下面标着“威尔士王阁下的学术顾问”。当霍布斯最后得到这本

书时，他意识到这样做留给人的深刻印象是，他的思想被王宫正式接受了。所以，当将他的名字放在一种政治理论前面，几乎会招致每个人的厌恶。当他的敌人看到这点时，会得意洋洋地瞎吹，现在似乎已提前说明了他所期望的主权者的权利是什么样的，他想要为自己捞点什么。[15]

霍布斯与王宫原来有着紧张的关系，[16]而他显然为埃尔泽菲尔这种不智之举而恼怒。

最后，霍布斯自己将其他部分交给出版商是很多年后的事了。《论物体》直到1655年才出版，而《论人》还要等到1658年才出版。两本书最后都是由《利维坦》的英文出版商而非埃尔泽菲尔公司出版的。三本书最后以原来的题目《哲学原理》一并出现是在1668年霍布斯的拉丁文著作中，出版商是埃尔泽菲尔公司在荷兰主要的竞争对手布兰(Blaeu)公司。对这些文本漫长的、艰涩的修补过程无疑有伤于它们：尤其是《论人》反映的仅仅是该书早期手稿的读者所期望的东西，不过，即使是这样，还是不能忽略，它仍受到了现代读者的影响。[17]要充分理解《论公民》，有必要先[哪怕是简要地]考虑一下《哲学原理》头两个部分的内容。《论物体》的早期手稿和最后的出版稿都是以一种令人震惊的图景开篇的。用一本手稿中的话来说：

如果我们想象世界遭到了毁灭，就剩下一个人，他对所看见或通过其他感官——即对数量、运动、声音、色彩等的记忆和想象，及对这些东西所属的种类及构成的记忆和想象——所感知的一切东西仍然会有观念或想象。尽管事实上所有这些都只是发生在想象者内心的观念和想象，但它们看起来却像是外在的，而不取决于思想的力

量和功效……[18]

这种观念与笛卡尔著名的“怀疑一切”的说法非常相近。笛卡尔这种说法针对的是任何与我们所看到的相关的物质世界的存在，霍布斯的观念可能就受此说法的影响。主导着霍布斯《哲学原理》三个部分的基本思想是，关于外在的世界，我们绝无法知道什么是确定的。我们无法说外在世界是否包含了什么东西，具有我们认为觉察到的那些特性，诸如形状、大小、色彩等等。因为我们都知道，在那外面的确什么都没有，我们仅仅是在“想象”一个物质对象所构成的外在世界。

这样一种对大多数天真的现实主义的攻击构成霍布斯所有著述的基础。就物理学而言，他认为我们应该从我们所直接和毫无疑问地理解的地方出发开始所有的科学研究。也就是说，我们的出发点是我们自己的感觉或内在的“想象”。笛卡尔主义者相信同样的东西，但他们也相信，对他们自己而言，我们的感觉不能被当作正确的物理学的基础，这恰是因为它们也许没有反映出任何真实的目标，而只是我们自己的一些发明而已。而笛卡尔认为一定会存在着对上帝存在的某种先在的证据，证明感觉有作为真实世界向导的作用，因为，只有存在一个不欺骗其创生物的仁慈的上帝，我们才会对我们感官的总体真实性抱有信心。霍布斯非常不喜欢这种有神论的争辩，他坚持对笛卡尔的不同意见，即认为笛卡尔忽略了我们感觉的关键特性。我们不仅对形状、色彩等等有直接的感知，而且对变化或运动也是如此：事实上，如果我们的想象缺乏这种特性的话，那它们就不能被说成是感觉。正如霍布斯在另外一个引人注目的段落中所说的：

如果我们可以想象一个人生出来有明亮的眼睛及一个好用的视觉器官所需要的其他要素，但没有被赋予其他感官；他只是这样来望一个东西，即这个东西总是具有同样的色彩和形状，而看不出丝毫的变化，那么，不管别人怎么说，对我来说，他所看到的东西，似乎与我用自己的触觉器官所摸到的自己的四肢骨骼是一样的。但这些骨骼无论如何是通过最敏感的薄膜才会被摸到的。我也许可以说他是惊讶的，他望到了(looked upon)它，但我不应该说他看见了(saw)它。它对于总是敏感于同一种东西的人来说几乎是一个东西，而对敏感于任何东西的各个方面的人来说则不然。(《论物体》第15章，第5节)[19]

因此，我们的感官印象或想象本身展示出我们也许可以称之为“发射”(ballistical)体系的所有特性：它们具有空间性，它们展示出形状或位置的变化，这正是相互作用、互为因果的物体的特点。我们不能从运动的一般法则——诸如没什么东西会自己运动这种说法——的角度去想象这种互动；我们的思想和感官印象可以[按照霍布斯的分析]理解为按照这些基本的法则来推动的物体。不过，既然对特定物体的运动有许多种可能的解释(就像玩台球的人在理论上可以让一个红球往某个方向、以某种速度去运动，而不管主球开始是放在桌上的什么地方)，那么，这就是根据充分的物理学所能达到的解释程度了。我们对于外部世界实际的物理构成可以作推测，我们知道这种构或必定会经得起发射论解释的检验，但坚持将对物质世界的任何特定描述都当作真实的存在，这是错误的。

按照笛卡尔的说法，人能觉察到自己的感官印象，就像在

电影院看电影的人,而这种觉察是无法被化约为人面前的物体的"我"。他并且相信这点是不言自明的,即这个"我"是自由的,这恰恰因为它远离了经验,它在因果性上不是由这些经验来决定的。[20]霍布斯断然否定这点。对他而言,想象的序列就是所有存在的东西,并不存在可以分离开来的觉察者。他抛弃了自我意识这个概念:"虽然某人会认为他过去在思考(这种思想不过是种回忆行为),但他完全不可能认为他现在在思考,或者知道他现在在知道什么。因为,如果是那样的话,就会出现一个无限的问题链:'你怎么知道你知道你知道……'"[21]因此,霍布斯始终否认人在这个意义上有某种"意志",即根本上是"自由的"意志。

另一方面,我们不应该过分简化他为取代笛卡尔对人的行动的分析而提出来的观点。构成我们内在生活的想象序列可以有任何一些自我指涉(self - reference),在这些自我指涉中,过去的想象作为想象被记得,或被完全回忆起。毕竟,这是在梦与醒之间主观的差别——梦是作为梦被回忆起的。我们想对任何导向某个特定行动的思想过程作任何分析,这都可以被霍布斯所接受,只要我们不认为在那里存在着一个脱离躯壳、性质未定的"自我"。霍布斯特别不能接受的是,人完全是被一系列他们未意识到的力量所驱动的自动机。

他接受的是,在人的行动和决策背后是一些基本的动因或欲望,这些东西轻易不会被改变。但认识到这一点是重要的,即在霍布斯的分析中,这些基本动因的范围实际上是相当小的——他相信,我们习惯上当作人的动因的东西多半是可以被有意识地改变的。正如他在《论物体》中所说的:

小动物出生后,在一开始,因为缺乏经验和记忆,它

们只对很少几个东西有欲望，也只逃免少数几个东西。因此，它们并没有我们在更成熟的动物那里看到的那么多的动因。因为没有得自感官的知识，也即没有经验和记忆，就不可能知道什么被证明是愉悦的或有害的；只留下一些从事物的外表或外观来猜想的空间……（第15章，第12节）[22]

既然人主要关心的是他自己的保存，若没有成熟的心智生活所产生的复杂的信仰结构，我们的确与婴儿或动物相差无几（霍布斯在《论人》中说过类似的话）。尤其是，正是言语带来了关键的差别，它通过以一种系统的、有目的的方式唤起我们的想象，从而赋予我们一种有组织的、强有力的内在生活。

《论人》包含了霍布斯关于言语重要性的信念的有力论述。这部分是对诸如西塞罗这样的罗马著作家的一种模仿，可以在他们那里普遍发现论述修辞的重要性的理论。罗马人表明，只有通过演讲的力量，人才会被劝服成为文明人。霍布斯显然是同意他们的。演讲[Oratio]让人去使用数字进而创造技术——"所有这些东西都来自计数，而计数又来自言语[sermone]。"它也使人相互受教，最重要的是，它让人发出和接受命令。这是言语的好处，说实话，这是最大的好处。若没有它，在人与人之间就不会存在社会，不会有和平，因而也不会有训导，而只是野蛮人，孤独无依、躲在洞穴里的人。虽然在某些动物中似乎存在着有组织的群体，但它们并没有多少安居的时刻，因此，这不在我们的考虑之中。这种群体很大程度上在不能自卫、不需要多少东西的动物中可以见到，而人不在此列……从这显然可以看到，我们可以将多少东西归于演讲

——我们凭借着它，聚在一起达成协议，安全、幸福、体面地活着。我想，如果我们愿意的话，都可以这样活着(第 10 章，第 3 节)。[23]

但霍布斯清楚地认识到了演讲的阴暗面，就如他认识到演讲的光明面一样。正是他对演讲出于邪恶而扩张权力的洞察，使他与罗马人区别开来：

> 演讲也有其弊端。也就是说，因为人——在动物中也只有人——基于名称的普遍含义而可以为他自己制订一般性的规则，既有生活技艺中的规则，也有其他技艺中的规则，因此，他独自就可以设计邪恶并教会别人邪恶。故此，人所犯的错比其他动物都要广泛而危险。人会根据他所继承的著作去教他知道错误的东西，如果那样做让他感到快乐的话(而那常常会让他感到快乐的，正像那常常看来使他的计划得以推进一般)。也就是说，他会撒谎，会使人的思想与社会及和平的状态为敌。有些事情在其他动物群体那里不会发生，因为它们是用它们的感觉去判断什么对它们是好的，什么是坏的。它们判断的基础不会是对别的动物的抱怨。除非它们自己凭感觉看到了什么，否则，它们是不可能理解的。况且，有时还会出现听从哲人和经院哲学家成为一种习惯的情况。他们匆匆忙忙就接受了他们所听到的话，即使他们并没有什么感觉(这是些由教师发明的、用以掩饰自己的无知的话)。他们跟着说这些话，当他们什么也没说时却相信自己说了些什么。最后，因为言语的轻易，并不真这么想的人也跟着说，而他相信他所说的是对的，他可以自欺。动物是不会自欺的。因此，人可以因为演讲而变坏，但这只

是在较大的可能性意义上说的。(第 10 章,第 3 节)[24]

所以,成人在判断什么是可以让人愉快的因而是值得追求的东西上与婴儿不同,他们从根本上说是被他们对世界的认识所决定的。霍布斯相信,看似欲望或利益发生冲突的东西,常常不过是信念的冲突——激情本身有一个基本上以实际经验为依据的成分。他在《法、自然和政治的原理》中从“关于未来的概念”角度解释了激情:

关于未来的概念不过是对同一个东西的推测,都来自对过去的记忆。我们至今认为有某个东西是未来的,是因为我们知道现在有某个东西有力量产生它。我们无法想象某个东西现在有力量产生出未来才会存在的另一个东西,但我们可以回忆起它以前曾产生过类似的东西。为此,所有关于未来的概念都是关于能产生出某个东西的力量的概念;无论谁因此预期未来的快乐,都必须用他自己的某种力量来想象,这个东西也只有凭这种力量才可能得到。而……我后面要说的激情就在于关于未来的概念,那就是说,在于关于过去的力量和未来的行为的概念……(第 1 章,第8·3)[25]

按照霍布斯在《法律、自然和政治的原理》中的说法,人所有的激情基本上都与力量、与“对其力量的承认”(第 1 章,第 8·5节)的荣耀有关。但力量本身是一种信念,就像他在第 1 章第 9·1 节中讨论荣耀、错误的荣耀和虚荣这些概念时所表明的那样。在他的讨论中,荣耀或“对我们力量及价值的想象”也许是“对我们自己行为一种确凿无疑的经验”;也许“来自声誉

或他人的信任，人们会因此把自己想得很好，其实是自欺欺人”；也许是“对我们绝不会有的行为的虚构（也是种想象）”，即虚荣。“想象”就这样构成了激情，别的东西大多也是这样构成激情的（如怜悯，它是“对未来降到我们自己身上的灾难的想象或虚构，它来自对别人现在的灾难的感觉”）。正如我们马上要看到的，虚荣在《论公民》中所提出的政治理论中起着关键的作用。

激情中的这种认知成分只要还不是天真的现实主义——它会渗透进人所有的言词中——所具有的，就不会对人的生活构成多大的危险。我说我认为某个东西是坏的，而你说你认为它是好的，如果这两种说法完全被当作就我们个人品味的不同说法，在原则上是不会有冲突的。但正如霍布斯在《论人》第2章分析视觉的一开始所说的：

> 所有动物的天性里就有这样一点，即它们初看上去被认为某物的影像就是被看见的物自身，或至少是这样一个物体，它恰在其空间的特性上复制出了自己。而人肯定地认为影像就是物自身（如果我们不考虑那些用理性来矫正其感官判断的人），他们不用人教就不会相信，太阳和星星比他们所看见的要大和远得多。[26]

既然言语最早、最重要的功能是对“观念或概念”（第10章，第1节）命名，那言语本身就直接具有了这种虚假的现实主义的性质。霍布斯在他对道德事务的整个讨论中，认为人们所用的现实的道德语言[错误地]预设了它们所谈及的实体的真实存在，因此也预设了在正确地描述实体上发生冲突的可能性。

霍布斯在《论物体》和《论人》中以这样的方式展开他的一般哲学，而他在英国内战——现实的武装冲突爆发前，就一直十分关心道德冲突的问题。《论公民》就是作为他对道德冲突问题的回答而写的，在他的这种解决之道中，政治可以成为伦理[冲突]的出路。

这本书一开始就分析了自然状态也即不存在国家统治的情形下冲突的根源。人们常常以为霍布斯相信冲突来自人内在的自私，但正如我们所看到的，这是一种误解。自私或自我关心都是中性的原则：人在良性运转的社会中与他们在这种社会外面时是同样自私的。霍布斯在回答第一版一些读者的评论时清楚地表明了这一点：

> 从这条原则中并不能得出人类本性邪恶的观点。因为既然我们无法把善恶分而论之，那么即使坏人少于好人，善良体面的人还是免不了经常需要提防、猜疑、防范和胜过别人，用一切可能的手段保护自己。更不能说恶人天生邪恶。因为他们具有这种特点，虽然是来自天性，来自天生，来自他们生而为动物的事实，这使他们追求享乐，因恐惧或愤怒而尽可能逃避或排斥威胁他们的罪恶，但他们通常并不因此而被视为坏人。来自于动物天性的激情本身，并不是邪恶，尽管它们引起的行动有时邪恶，例如当它有害或违背义务的时候。(《论公民》前言)

霍布斯在第1章第4—6节中解释了相互侵犯的根源。“就自然状态而言，所有人都有为害人的意愿”，但这种欲望是以不同的方式出现的。首先，一些人仅仅想用直截了当的方式来保护自己，而另一些人也许是想谋求对别人并非出于必

要的权力;“在这种情况下(即后一种情况),他为害的意志起于过分自负[inanis gloria]和对自己力量的高估。而在前一种情况下,他为害的意志起于他为其财产和自由与他人争斗的需要。”但在霍布斯的分析中,虚荣的侵犯者是被一种信念所激起的,即“错误的自尊”,它(如在《法律、自然和政治的原理》中所说的)是一种“想象”行为。信念的作用在霍布斯讨论的第二种情况中更为明显,这就是“思想争执”的情况,比如,“同一宗教的不同教派之间以及同一个国家[respublica]的不同派系之间在教义或公共政策上发生分歧时”的争斗。虽然霍布斯在第三种情况中,即“许多人同时想要同一样东西,这东西既无法被共享,也无法被切分”的时候,没有明确地谈到信念的影响,不过,无论是在《论人》中对欲望的讨论,还是在他后面(见后)对“拥有所有东西的权利”的处理上,这一点都很明显,即他在这里把欲望理解成是由信念起中介作用的。霍布斯事实上非常不愿推想在现在建立的世界中,会在稀缺资源上发生真正的争斗。《论公民》通篇都认为,如果一个社会组织有序的话(比如参见第12章,第9节),那在资源上的争夺就是不必要的。他在《利维坦》中对这一点作了生动的论证:

> 贫穷而强壮的大众数量在日益地增加,主权者可以让他们移居到人口不足的国家去;但到了那里之后,不能让他们去消灭在当地所见到的人,而是要迫使他们集中居住,不让他们占一大块地,不让他们见什么拿什么,而是让他们凭技艺和劳动耕种每一小块地,依时按节得到维持生计的东西。若全世界人口都过剩时,那最后的办法就是战争。战争对每个人都可以作出交代,不是胜利,就是死亡。[27]

假如缺乏任何一种科学，给人们判断信念的对错上提供客观而广为接受的标准，那在自然状态下，就该每个人自己决定什么是对错。霍布斯相信，即使是在自然状态下也没人会否认这样一个假设：

> 如果一个人尽全力去保护他的身体和生命免遭死亡，这既不是荒诞不经的，也不应受指责，也不是与正确的理性(right reason)相悖的。可以说，不与正确的理性相悖，就是按照正义和权利(Right)去行事的。(《论公民》第1章，第7节)

这在霍布斯的理论中是唯一普遍的原则。它的普遍适用性并不是基于这样的观念，即所有人实际上都愿意无论用什么手段来保护自己免遭死亡：霍布斯一直认为，存在着并非如此的情况，比如拒绝去将自己的父母处死——"作为儿子，宁死也不愿活在耻辱和被憎恨中"(《论公民》第6章，第13节)或殉难(第18章，第13节)。这个原则的普遍适用性在于自我保存总是可以理解的。作一个殉难者也许是好事，但没有人会因为拒绝殉难而受谴责。[可比较一下霍布斯在第2章第19节中就作证反对自己父亲这一点所说的：拒绝这样去做并不为错，但在刑讯逼供下去指控父亲同样不为错，因为在这种情况下我们无论做什么都是"合乎正当的"。]霍布斯无论在他哪本书里对于自我保存是被普遍接受的这一观念都没有给出非常系统的论证，但他的这一观念一直受到一个类似的要求的支持，这个要求在格老秀斯(Hugo Grotius)1625年出版的颇具权威的《战争与和平法》中有大量的历史证据和人类学证

据。[28]

不过，这种普遍原则行之不远，因为适用它的环境一直在受激烈的挑战。我们有权利做对我们的保存必要的事，但对什么是必要的并无客观的标准：每个人“只要他判断对自我的保存是必要的，他就有权利做一切事情，拥有一切东西。在对一个实际采取行动的人作判断时，他所做的一切都是合法的，即使那是错误的行为，也因其出自他的判断而是合法的”。(第1章，第10节脚注)任何事情都可以被看成是必要的，就此而言，在自然状态下的人就有“做一切事情的权利”；但这不是说，我们在自然状态下无论做什么都是合法的，因为合法性是由行动者对于行为是必要的这个严肃的信念而获得的。霍布斯认为：“一个人如果声称某事有助于他的自我保存，而他并不相信真是如此时，那他可能就违背了自然法。”他在后面还给出了若干例子：

> 有一些自然法即使是在战争中也不会停止作用。我不知道有什么样的醉酒或残酷(不考虑未来益处地去报复)会有助于人的和平或保存。(第3章，第27节脚注)
>
> 正是在这个意义上，当主权者去做某件他并不相信对他的公民的福祉是必要的事情时，他可能就违背了自然法。(参见第6章，第13节脚注)

但我们在自然中可以合法去做的事情远不足以产生不可解决的冲突，或造成这样一种状态，即：[用预示了《利维坦》中那段名言的话来说]“人口稀少、未予开化、短命、贫穷而简陋，他们缺乏和平和社会所提供的所有那些让生活舒适和便利的东西。”(第1章，第13节)霍布斯给出了这种情况的一个例子，

"现今世纪"的"美洲印第安人",即北美的土著居民。这个例子对他的重要性是由下面这点来表明的:《论公民》的手稿和第1版带插图的扉页上画的是卡罗来纳殖民地的阿耳冈昆人①(the Carolina Algonkians)的生活,画中写的是 Libertas[自由]。这幅画是从怀特(John White)1585年著名的素描中选出来的。[29]霍布斯对北美的殖民地非常感兴趣,严格按照法律来说的话,他甚至是那里的一个地主(作为德文郡伯爵的助手)。[30]他在这里用这个具体的例子强调自然状态对霍布斯来说不完全是有时被人认为的"思想实验"——霍布斯相信,那是一种可能的状态,尽管他并不相信历史上所有的社会都得从这种状态开始。的确,如果那种状态是不可能的话——如果它是那种坦承不可能存在的状态,[比如像]罗尔斯所设想的"原初状态"——那么,它就会失去作为一种构成威胁的东西的力量,而正是对这种东西的顾虑使我们去服从自己的主权者。

在后面论及的自然法中可以看到对这个矛盾的解决。他在《论公民》第2章第1节中将自然法界定为:"正确理性的指令,它为了最持久地保存生命的可能,规定了什么是应该做的,什么是不该做的。"自然权利与自然法之间的关系是霍布斯著作中一个最恒久的问题,也是一个引起诸多争议的问题。[31]

他的理论在这方面的困难可以表述如下。他一直在费力地建立一种道德相对主义的版本,凡是我们认为正当的,就对我们来说是正当的。这不显然是与引入"正确理性"的原则矛盾吗?而什么东西对我们的保存是必要的,其决定的客观标

① 阿耳冈昆人,属阿尔贡金语族的印第安人。 ——中译者注

准[显然]是正确理性。特别是,既然这一条基本的自然法规定了"不能坚持所有人拥有所有东西的权利"(第2章,第3节),那么,它就是整个一系列派生的法则的基础,更具体地说,它就是那些开初看似与自然权利直接相对的法则的基础。

要理解霍布斯在这点上的思想,最好的方式是将它看作某种看法的形成过程,他的读者是不会不熟悉这种看法的,也即是说,明智之人(即关心他自己生存和福祉的人)应该认识到他的任何信念都不存在着客观的真理,他因而应该选择那些对他来说最有利的观点作为他生活的实践原则。这[可以认为]是古代怀疑论者所采取的立场,而它当然是由蒙田和[谈到表示怀疑态度的]笛卡尔所提出来的。比如,蒙田在他名为"对善恶的品味很大程度上取决于我们对它们的认识"(第1卷,第40篇论文)的论文中提出:

> 人[用古希腊的一句话来说,]不是受事物本身而是受他们对事物的看法所折磨的。如果任何人能确立每个正确的看法的话,那对摆脱我们悲苦的状况就是一个很大的克服。如果邪恶没有别的进入我们的渠道,只有通过我们的判断进来的话,那看起来,我们或者是置之不理,或者是将其变成对我们好的东西,这都是我们的权力所及的……如果我们称之为恶和折磨的东西既不是恶也构不成折磨,只是我们的想象所赋予的话,那将它改变过来就是我们的事……

与此类似,笛卡尔在他感到能够拒绝怀疑论之前,对自己强加了一个由三四个定理组成的预备性的道德准则:

……头一条定理是遵守自己国家的法律和习惯，始终忠于从我小时就通过上帝的恩典被教导的宗教，在所有其他事情上都按照最和顺、最不极端的看法去左右自己——这些看法通常在实践中是被那些我不得不共处的人中最明白事理的人所接受的……

我的第二条定理是在行动时尽可能坚定而有决断，一旦我采纳了哪怕是最值得怀疑的意见，也遵循它们，比遵循那些完全确定的意见同样的坚定……

我的第三条定理是始终努力掌握自己而不是掌握命运，改变自己的欲望而不是世界的秩序。总的说来，我习惯相信除了我们的思想外，没有什么东西完全在我们的力量控制之内，其结果就是，在尽全力处理我们外面的事务时，无论我们未能成就的事情是什么，这些事情对我们而言就是绝对不可能成就的……[32]

这种方法是霍布斯哲学思想的心理基础。这个聪明人像其他人一样将他自己的信仰看成是完全主观的、没有外在有效性的，但他并未因此而找不到方向。他能为自己开始建构一种暂行的道德或一套支配的规则，这些东西将使他获得最好的结果：道德的（实际上还有许多别的东西）信念并不是在真理的基础上被选择的，而是在方便的基础上被选择的。与蒙田和笛卡尔不同，霍布斯所注意到的是，这可以成为一个集体性的纲领。事实上，如果错误信念的恶果被适当地克服的话，那就不得不有这种集体性的行动。

所以，霍布斯那里的自然法完全是确保在某些意见上达成集体一致的原则，这些意见被明智者在相互交往中所采纳。既然霍布斯理论的实质是不得不消除思想冲突，那么，明智者

就不得不建立一种社会，在其中，对所有可能产生争议的问题，只有一个判断的依据，而这个判断的依据从定义上说就是霍布斯的主权者。主权者裁断的范围从原则上讲是包罗无遗的，特别是在所有道德问题上概由他决定——"对一个公民来说怎么才叫偷盗、谋杀、奸淫或背信，这要由民法而非自然法来决定。"(第6章，第16节)更极端地说：

> 如果有女人生了个畸形儿，法律又禁止杀人，便出现了新生儿是不是人的问题。于是就有了"人是什么"的问题。没有人怀疑这得由国家来决定——不能考虑亚里士多德的定义：人是理性的动物。(《论公民》第17章，第12节)

虽然主权者并未比他任何的公民有更多的途径去达至真理，但在主权者的判断是绝对的这点上根除争议却是至关重要的，没有人想回到用私人的标准来衡量个人利益的状况(第5章，第4节)。这是战争的力量起的作用，是主权者所掌握的迫使公民相互结盟的能力起的作用。

不过，在实践中对主权者的权力还是有一些重要的限制。我们已经看到，如果主权者随意行事就会违背自然法。而且，霍布斯还对第一版的批评者解释说，虽然"无论是在宗教中还是在人文科学中，实际上没有什么教义不带来分歧、冲突、争吵乃至战争的"，但阻止这些东西发展成对思想异议不加任何抑制的内部冲突应该还是有可能的(第6章，第11节脚注)。而且，在有些问题上很少会产生异议。比如，甚至主权者也不得不同意，一个公民可以通过运用自己在极端时刻的反抗权来最好地保护自己，消除某种明显的、毫无疑义的威胁。霍布

斯正是在这个意义上坚持认为，人始终保留了反抗暴力、保护自己的权利(第 5 章，第 7 节；第 6 章，第 13 节)。但主权者决定意见的权力最重要的例外是在宗教领域。

正如我们在上面所看到的，霍布斯对笛卡尔企图为一个符合传统的上帝的存在提供先在的证明这种做法非常不满。那样一个上帝就可以被用作我们感觉的有效性的担保者。与霍布斯经常提起的那些怀疑论者一样，他不喜欢所有理性的或自然的神学，至少就这种神学试图将正统的宗教奠基于理性的原则而言是这样。在他看来，自然宗教唯一有效的主张是，这个世界肯定是由某物创造出来的，但我们无法恰切地说是什么东西创造的。不过，尊重和敬慕比自己更强大的任何东西，这是人一般的倾向。而我们对宇宙及其创造者的力量的敬慕和惊奇可以用尊崇的语言来表达，[比如]我们用这种语言将创造者描绘成全能的(第 15 章，第 14 节)。霍布斯坚称这种语言没有负载任何真理性的价值，而他在《论公民》第一版出版后不久写的一个东西中走得更远，竟这样来解释邪恶的问题：他争辩说，对上帝所有的描绘都是"祭品"而非"命题"，因此在将上帝描绘成全能的(以尊崇他)与不把他描绘成邪恶的创造者(否则就无法尊崇他)之间并没有什么不一致。[33]但就像所有的语言一样，尊崇和崇拜之词必须置于主权者的控制之下，自然宗教因此就成为公民宗教，即[他相信是]希腊罗马人所实践的那种宗教。[34]不过，霍布斯在他生命的这个阶段，还没有准备如此来说基督教。《论公民》第 17 章在主权者和基督教会之间的关系上的讨论很微妙。霍布斯还努力保持着对他的英国国教会朋友的信念的忠诚。这种讨论开始在精神事务和现世事务之间作了区别(第 12—15 节)。在所有与现世事务有关的争议上作决断都属于主权者的事，但那些

“不能用自然理性，只能由启示获知”的事务对基督徒来说，是由基督或他的后继者来决定的。霍布斯把这作为基督徒一个规定性的特征，他坚持它本身完全关乎的是关于上帝的断言，而这是自然理性无法达到的(尽管它并非与之不容)。正如霍布斯在第24节和28节中非常明白说的，基督的后继者在追随基督的门徒的行列中，他们是通过按手来任命的。教会主教是由主权者来任命的(第17章，第24节)，但现任主教又要为主权者举行抹油仪式。主权者向公民公布对精神事务的解释，但并不是他本人来作解释：

> 决定信仰问题，即有关神的问题，超出了人类的理解能力，因此需要神的赐福[这样我们至少在关键问题上不至于有过失]，这来自基督本人的援助。为了我们永恒的得救，我们必须接受一个超自然的教义，由于它是超自然的，所以是不可理解的。如果我们在关键问题上只身一人去犯错误，这是与公正相悖的。我们的救主允诺福音书永无谬误(在得救这个关键问题上)，直到审判日的到来，即福音书以及福音书用按手方式授职的牧师永无谬误。所以，握有国家主权的人作为基督徒，在关系到信仰的神秘性时，必须在正当委派的神职人员的帮助下解释《圣经》(第17章，第28节，也参见第16章第16节中对以色列王与祭司之间关系的讨论。这个讨论可与之作比较)。

这种理论或多或少与英国教会的教义一致，它接受主权者作为最高的统治者，允许主权者任命主教和许多其他的执事，但教会也相信他自己有决定教义的权利。教会的确将自

己看作普世的使徒教会的组成部分，它不愿单方面去决定事务（至今仍如此）。但霍布斯肯定不像他后来那样背离英国国教。正如我在剑桥版的《利维坦》导言中所说的，他与英国国教决裂是在17世纪40年代晚期，那刺激他去写了一本政治理论的新书，将解释精神事务的权力完全交给了主权者，而这也使他不愿同意将《论公民》翻译成英文。

在霍布斯的主权者对他的解释权施加这些限制的同时，霍布斯在著述中从未暗示主权者要受习俗和法规的制约。在1630年到1640年之间的英国政治中，霍布斯是一个有着坦率的、极端的性格的保王党人。他在《论公民》中系统地否定了以往所有反对国王权力的说法，这些说法是在英国内战爆发前的议案斗争期间出现的。应该注意的是，论战实际上是在他完成《论公民》后不久才与战争掺合在一起，尽管他在第二版时又有了4年时间来反思种种事件并阅读双方的宣传品。不过，他虽是个保王党人，但他完全不是正统的保王党人，尤其是他对任何这样来捍卫王权的人完全不认同，即那些预设了国王是以国王的身分而拥有特别权利的。许多保王党人都认为他们是在为霍布斯所深深不信任的君主制原则而斗争，最明白说出这种感觉的是菲尔默（Robert Filmer）爵士。[35]他们嗅出了霍布斯展开理论的前提与一些最激烈反对国王的人的前提是相同的，也即人是生来自由且平等的。在霍布斯与菲尔默这样的父权制论者之间的鸿沟被霍布斯一个令人震惊的声称所进一步扩大，即对孩子的支配权（如果有的话）属于母亲（第9章，第2—6节）。所以，霍布斯一直面临着策略问题：他如何能将他基本的政治思想与保王党利益的实际要求结合起来？

他在《论公民》中的一个说法使这点被弄得特别困难。他

说，国家主权者的产生是一个民主的行为。“当人们聚在一起建立一个国家时，几乎就他们聚会议事这一点而言，就可说他们建立的是民主制。”（第7章，第5节）他把主权者的产生看作是这样的要求，未来社会的每个成员“通过与其他人的协议迫使自己不能违抗他已经服从的那个人或会议的意志时，也即不能阻止那个人或会议用财富和力量来对付除他自己以外的其他人（因为他被理解成保存了使他自己免遭暴力侵袭的权利）”（第5章，第7节）。他还认为，这种最初的契约产生出某种民主制，这种政体又可以投票将其权力转让给某种寡头制或君主制。走到这里，他已非常危险地接近君主制的反对者了，因为从他的讨论中完全可以得出这样的结论，即将权力委任给君主的民主制也可以从他那里将权力收回。霍布斯为了防止这样的结论，他不得不在人民与大众或人群之间作一种非常坚定的、[对他最初的那些读者来说却也]令人费解的区别：

> 人民是个单一的实体，有着单一的意志；你可以将一种行动归于它。而这几条都无法用在人群上。人民在每个国家里都进行着统治；即使是在君主制中，人民也行使着权力，只是人民的意志是通过某个人的意志来体现的。而公民即臣民则是人群。在民主制和贵族制中，公民是人群，但[掌权的]议事会是人民；而在君主制中，臣民是人群，但[背谬的是]君王是人民。（第12章，第8节）

在第6章第1节的一个注释中，霍布斯对他那些困惑不解的读者解释了他的意思。“人民”是一个法人，是用它对主权者共同的、明确的忠诚来界定的；而“人群”则是在一开始、在

自然上就彼此分离的同一群个人。在《利维坦》中，这个意义上的人民成了利维坦本身，而霍布斯术语中一些敌对的政治含义则被去除了；而在《论公民》中，霍布斯还不能充分使自己从与国王的敌人相联系的政治语言中挣脱出来。要说英国人民是主权者，这乍看起来就是在作反王权的声明，而国王的利益则不大会从"人民"在这里也意味着君王这种解释中受惠！这是霍布斯所作的特别引起麻烦的声明，因为英国议会就声称它与国王不同，它代表着人民。这样在英国就有了既非国王又非[乍看起来是]人群的第三种因素。霍布斯始终坚持，因为议会只能在国王的召集下召开，所以它不可能与主权者争权。但事实上，被英国人民[理论上]选举出来代表他们的意愿，这就意味着议会的功能与霍布斯的主权者的功能非常令人不安地相近。欧洲后来的历史的确说明，霍布斯将国家视为为了统治公民自身而由公民建立起来的这种观念最容易与用代议制来统治的国家相切合。

正如我刚才所说的，解决他理论中这个困难是霍布斯在《利维坦》中承担的一个任务。为此，他在代表和权威的概念上用得比他早期著作中要充分、准确得多。他这种处理办法似乎是从他给索比瑞翻译《论公民》时提的建议开始的。[36]我们也已经看到，他所作的另一部分也是更重要的修改是他论述宗教部分的理论。写《利维坦》主要原因似乎是霍布斯想要使他自己从英国国教中摆脱出来，而讨论一种由主权者所引入的新的宗教秩序。[37]但在王政复辟以后，霍布斯认识到《论公民》仍可以作为他的思想的一个重要表述。他在1668年出版的《霍布斯拉丁文哲学著作集》中，将此书与作了很大改动的拉丁文的《利维坦》放在一起。他的感觉[始终]是敏锐的——如果我们对霍布斯的政治思想感兴趣的话，那我们会发

现《论公民》所阐发的政治思想至少与《利维坦》一样清晰，同时还有简明之好处。我们的这个译本还有另一个好处——我们第一次可以读到用现代英语翻译过来的霍布斯论政治的主要著作，这也许更利于现代读者了解最伟大的英国政治哲学家的思想。

注 释

[1]霍布斯这时已经用自己的名字出版了两部书：他对修昔底德的翻译(《伯罗奔尼撒战争战争史》，伦敦，1629)和他关于 the Peak District 的诗(伦敦，1636?)。关于《论公民》1647 年版本的出版史，参见《论公民》(拉丁版)，Howard Warrender 编(牛津大学出版社，1983)，第 8—13 页、第 300—15 页。

[2]关于以后的版本，参见《论公民》(拉丁版)第 66—67 页。《利维坦》的法文版由 Francois Tricaud 翻译和编辑(巴黎，1971)。

[3]参见 Thomas de Martel 的信，载《论公民》(拉丁版)，第 300 页。

[4]1642 年版通常被认作是“第一版”。尽管这种说法并不确切，但我们还是遵从这种说法。类似地，我们也遵从把 1647 年版当作“第二版”的说法。关于 1642 年版的细节，参见本文脚注 10。

[5]因为霍布斯在牛津获得了文学士，所以被剑桥承认为同等学历。

[6]这些论文现在发表时是与 Horae Subsecivae 其他内容分开来的，Novel B.Rrynolds 和 Arlene W.Saxonhouse 为这些论文写有长篇的导言。(《霍布斯：三篇论文。对新发现的青年霍布斯著述的一个整理和批评》，芝加哥大学出版社，1995)关于塔西佗主义和霍布斯在那种广阔背景下的位置的讨论，参见 Richard Tuck：《哲学与统治，1572—1651》，剑桥大学出版社，1993。

[7]下面主要是我的一篇文章的要点。Richard Tuck：“霍布斯与笛卡尔”，载《透视霍布斯》，G. A. J. Rogers 和 Alan Ryan 编(牛津大学出版社，1988)，第 11—42 页。但在那里面没有提到一个补充的证据，即《论人》1641 年已经有了与它 1658 年发表时相当一致的形式。这里可以提到《论公民》(拉丁版)第 5 章第 4 节中的一个说明，即多数人所同意的东西在“pracedente

sectione(前面的部分)"得到了确认。霍布斯总是用 sectio 这个词来指他的《哲学原理》的三个部分,这段话指的可能是后来构成《论人》第 15 章第 4 节的内容,尽管这是出现在对 Fictitio(虚构)的讨论背景中。这个讨论可能是在霍布斯写完《利维坦》后进行的(与《论人》和《论物体》所有有关的东西,除以别的方式提及的以外,都被收在 William Molesworth 所编的《霍布斯拉丁文哲学著作集》[5 卷,伦敦,1839—1845]中了)。Nole Malcolm 在最近的一篇文章讨论说,即使像《论物体》和《论人》这样的东西的确在 1641 年就已经在构想之中了,但《论物体》现存的片断仍是从 1642—1644 年而非(像通常所说的)从 1640 年开始构想的。他这样说的理由是,《论物体》最早的片断有一个句子也出现在 Thomas Browne 爵士的《宗教的疗治》中,而那本书是直到 1642 年底才出现的。(Malcolm:"霍布斯生平简介",载 Tom Sorell 编:《剑桥版霍布斯》,剑桥大学出版社,1996)但这个句子在 Jean Jacquot 和 H. W. Jones 所编的霍布斯的《"净化论"批判》(巴黎,1973)第 449 页中就可见到。事实上,这句话与公开出版的《宗教的疗治》中的话并不相同——参见 Vittoria Sanna 所编的评论版(Cagliari,1958)第 42 页。《宗教的疗治》写于 1630 年代并以手稿的形式被流传,在现存的版本中有许多差异(尽管所有版本都没有包含霍布斯著述片断所存在的差异)。Browne 作为一个年轻人,与霍布斯的一些朋友进入了同一个牛津圈子。(霍布斯:《霍布斯通信集》,Noel Malcolm 编,牛津大学出版社,1994,第 777 页)所以,霍布斯可能在《宗教的疗治》出版前就很了解这本书的内容。

[8]这是霍布斯一生的习惯:他将《法、自然和政治的原理》送给了该书的题献对象纽卡斯尔伯爵;就像他以类似的方式将《利维坦》送给国王一样。参见我编的《利维坦》(第 2 版,剑桥,1996),第 xi 页。

[9]《论公民》(拉丁版),第 300 页。"一些例证"的说法出自《霍布斯拉丁文哲学著作集》第 xxxii 页。迈森纳也将这个本子复制给了在海牙的 Constantine Huygens,请他将复印本带给他的朋友和同道。(上引书,第 7 页)这个复印本在封面上标上了 1642 年,可以确定它是该年 5 月被送到海牙的。(霍布斯:《"净化论"批判》,第 20 页)值得一提的是,在他自己的散文体自传里,霍布斯完全未提 1642 年版的《论公民》,(《霍布斯拉丁文哲学著作集》,第 1 卷,

第 xv 页)尽管他的确在他的诗体自传里提到了。(同上,第 xc 页)

[10]"这里是出现了一本匿名作者写的《论公民》,但不是在大众中,而是在那些高贵的灵魂中。……它包含了许多关于国家和宗教的悖论,所以,不是给所有人看的。"Thomas de Martel 给 Sorbière 的信,1643 年 1 月 13 日。(《论公民》[拉丁版],第 300 页)"我已读过《论公民》这本书……我看这本书不是要卖的,但我会去想法的。"Hugo Grotius 给 Willem de Groot 的信,1643 年 4 月 11 日。(*Grotius, Epistolae quotquot reperiri potuerunt*,阿姆斯特丹,1687,第 951—952 页)这本书也没有任何书商的版本说明,告诉读者它可以在哪里买到。

[11]《论公民》(1642 年版)1.1。参见《论公民》(拉丁版),第 90—91 页。《论公民》所有的段落都引自现在这一版的翻译。

[12]参见前面脚注 7。

[13]《论公民》(拉丁版),第 302 页。

[14]同上。

[15]霍布斯致 Sorbière 的信,1647 年 3 月 22 日,译自《论公民》(拉丁版),第 310—311 页。拉丁文出处在《霍布斯通信集》(Malcolm),第 155—157 页。

[16]参见我在我所编的《利维坦》第 xliii - xliv、lii - liii 页中对他与国王最后决裂的说明。

[17]令人惊异的是,头几章一直没有被译过来。这是霍布斯主要著作中唯一没有被翻译成英文的。

[18]这引自前面所说的《论物体》的早期版本,脚注 7。霍布斯:《"净化论"批判》,第 449 页,编者兼译者为塔克。

[19]《英文著作选》,William Molesworth 编(伦敦,1839),第 1 卷,第 394 页。

[20]关于这点,可参见《哲学原理》第 1 章,第 39 页,载《笛卡尔哲学著作选》,John Cottingham 等译、编(剑桥,1984),第 1 卷,第 205—206 页。

[21]引自笛卡尔《第一哲学沉思集》中霍布斯的"反驳"。《笛卡尔哲学著作选》,第 2 卷,第 122—123 页。

[22]《英文著作选》,William Molesworth 编(伦敦,1839),第 1 卷,第 407—408 页。

[23]《霍布斯拉丁文哲学著作集》,第 2 卷,第 91 页(塔克译成英文)。

[24]《霍布斯拉丁文哲学著作集》,第2卷,第91—92页(塔克译成英文)。

[25]《法律、自然和政治的原理》,滕尼斯编(纽约,Barnes 和 Noble,1969)。

[26]原文出自《论人》,第2章,第1节,《霍布斯拉丁文哲学著作集》,Omnia(阿姆斯特丹,1668),第2卷,第8页。由塔克译成英文。

[27]霍布斯:《利维坦》,塔克编(剑桥大学出版社,1991),第239页。这与洛克为并吞土著居民的土地所作的辩护惊人地相似。参见J.H.Tully的"重新发现美国:《政府论》和土著人的权利",载他的《政治哲学的一个路向:洛克的前前后后》(剑桥,1993),页137—176。

[28]对格老秀斯思想及其与霍布斯思想的相似性的充分讨论,参见塔克:《哲学和统治》,第5章。

[29]这些素描可能基于Theodor de Bry的Admiranda narratio, fida tamen, de commodis et incolarum ritibus Virginiae(Frankfurt, Wechel, 1590)中的雕刻,而这些雕刻本身又基于现在收藏于大英博物馆的怀特的画。参见《怀特的美国素描1577—1590》,Paul Hulton 和 David Beers Quinn 编(北卡罗来纳大学出版社,1964),特别是第31、35、47、123、134、135号画。

[30]参见Noel Malcolm:"霍布斯,Sandys和弗吉利亚公司",Historical Journal,24(1981),页297—321。

[31]关于此问题,参见塔克:《哲学与统治》,第307页。

[32]《哲学著作》第1卷,页122—123。

[33]引自《"净化论"批判》,页434,稍有修改。参见塔克:"霍布斯的公民宗教",载《早期现代英国的政治话语》,Nicholas Phillipson和斯金纳编(剑桥大学出版社,1993),页122—123。对霍布斯的这个讨论,是将他关于我们即使是无端遭难也要服从上帝的权力(第15章第6节)的分析放在一个相当不同的角度来展开的。

[34]参见滕尼斯:《法的原理》,第145页。

[35]参见Johann P.Sommerville:《论父权制及其他著作》(剑桥大学出版社,1991),页187—197。

[36]对此更充分的讨论,参见塔克,《利维坦》,页xxxvi。

[37]同上,页xliii-xliv。以及塔克:"霍布斯的公民宗教",页120—38。

附录二

霍布斯生平年表

1588年4月5日:生于威尔特郡的马尔美斯堡镇。

1602年:进入牛津大学的 Magdalen 学校。

1608年2月:获牛津大学文学士。担任威廉·卡文迪什伯爵的儿子的家庭教师。

1614年:夏天,和他的学生一起离开英国,去法国和意大利旅游。

1615年:夏天,回到英国。

1619年:霍布斯与培根有往来。在该年至1623年之间,他曾从卡文迪什家被暂调去任培根的秘书。

1622年:成为弗吉利亚的地主和威廉·卡文迪什在弗吉利亚公司董事会中的合伙人,直到1624年该公司解散。

1626年3月:德文郡伯爵一世去世。

1628年6月:德文郡伯爵二世去世。霍布斯辞去了在卡文迪什家的工作。

1629年:霍布斯发表了对修昔底德著作的翻译,题献给德文郡伯爵三世(11岁)。他到 Clifton 的 Grvase Clifton 伯爵家服务,并陪 Clifton 的儿子去法国和日内瓦旅游。

1630年：秋天，回到英国，再次到卡文迪什家服务。

1634年：秋天，带着德文郡伯爵去法国和意大利旅游。

1635年：与迈塞纳、加塞迪（Gassendi）和巴黎其他哲学家来往。

1636年：春天，在佛罗伦萨见了伽利略。

10月：回到英国。

1637年：发表《修辞术简论》。

10月：从 Kenelm Digby 伯爵那里得到笛卡尔的《方法论》。

1640年5月：完成《法的原理》手稿（该书两个被非法翻印的部分在1650年发表；该书全本在1889年发表）。

11月：到巴黎避难，对牵连进国会长期对斯特拉福德的攻击中感到焦虑。

1642年3月：内战在英国爆发。

4月：霍布斯在巴黎发表《论公民》。

1643年：起草对托马斯·怀特的"净化论"的回应草稿（该文1973年发表）。

1646年：与 John Bramhall 就自由意志和决定论发生论争（发表于1654—1655年）。

1647年1月：发表《论公民》第二版。

8月：重病。

1651年4月：霍布斯发表《利维坦》。

12月：被赶出查理宫廷。

1652年2月：回到英国。

1655年：发表《论物体》。

1658年：发表《论人》。

1666年：起草《一个哲学家与英国普通法学生的对话》（发表于1681年）。

1668年:起草论异端的其他论文手稿。在阿姆斯特丹发表《霍布斯拉丁文哲学著作集》,其中包括《利维坦》的拉丁文版。

1670年:完成《比希莫斯》(*Behemoth*)的草稿(1679年发表)。

1675年:霍布斯最后一次离开伦敦,定居在Hardwick和Chatsworth。

1679年:12月3日,在Hardwick去世。

附录三

霍布斯研究书目指南

塔　克

一　霍布斯的其他著述

牛津大学出版社正在编选霍布斯文集的现代版本，迄今为止只问世了两本。第一本是 Howard Warrender 所编的《论公民》(1983)。该书拉丁文版本和英文版本分册印行，但英文版事实上并不是霍布斯自己翻译的。剑桥 1998 年的新版提供了对该书第一次准确的翻译。第二本是 Noel Malcolm(1994)所编的一个有代表性的《霍布斯通信集》的版本。因此，霍布斯标准的选本还是 William Molesworth 所编的《霍布斯英文著作选》(11 卷，伦敦 1839—1845)和《霍布斯拉丁文哲学著作集》(5 卷，伦敦 1839—1945)。还有其他一些有益的版本。特别是，滕尼斯(Ferdinand Tonnies)所编的《法律、自然和政治的原理》(伦敦，1889)，该书重版(牛津，1994)时加上了 M.M.Goldsmith(伦敦，1969)和 J.C.A.Gaskin(伦敦，1969)所写的导言；H.W.Jones 翻译的《评托马斯·怀特的“净化论”[De Mundo]》(Braford，1976)——这是对 Jean Jacquot 和 H.W.Jones 所编的《“净化论”

批判》(巴黎,1973)一书中该文拉丁版的翻译;滕尼斯所编的《比希莫斯》(伦敦,1889),该书重印时加上了 M. M. Goldsmith (伦敦,1969)和 Stephen Holmes(芝加哥,1990)分别写的新的导言;Joseph Cropsey 所编的《一个哲学家和一个英国普通法学生之间的对话》(芝加哥,1971)。对《论人》部分的翻译见 Bernard Gert 所编的《人与公民》(Humanities Press,1972)。

二 关于霍布斯的生平

对霍布斯生平最引人入胜的(常常也是最敏锐的)记载是 John Aubrey 在《生平概要》中所留下来的,该书有很多版本。更详细的记述在 G. C. Robertson 的《霍布斯》(伦敦,1886)和我自己写的《霍布斯》(牛津,1989)中。A. Rogow 的《托马斯·霍布斯》(纽约,1986)信息量大,但读者使用时必须谨慎。对与霍布斯通信的人的概要注释附在 Malcolm 编的《霍布斯通信集》中,它实际上勾勒出了霍布斯的生平,充满了新颖而有趣的内容。关于霍布斯生平有益的文章有:J. Jacquot 的"卡文迪什伯爵和他的学者朋友"(*Annals of Science*,8[1952]);J. J. Hamilton 的"霍布斯研究和 Hardwick 图书馆"(*Journal of the History of Philophy*,16[1978]);N. Malcolm 的"霍布斯、Sandys 和弗吉利亚公司"(*Historical Journal*,24[1981]);斯金纳(Q. R. D. Skinner)的"霍布斯和他在英法的追随者"(*Comparative Studies in Society and History*,8[1966])及他的"霍布斯和早期王政社会的特点"(*Historical Journal*,12[1969]);塔克的"霍布斯和笛卡儿",收在 G. A. J. Rogers 和 Alan Ryan 所编的《透视霍布斯》(牛津,1988)第11—41页。M. M. Goldsmith 的"图绘霍布斯的政治?"(*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*,44[1981])和 Keith Brown 的"《利维坦》封面上的艺术家"(*British Library Journal*,4[1978])讨

论了霍布斯书中的图像。与霍布斯(特别是与《利维坦》)有关的重要信件可在 Anon 的"对内战时期教会情况的说明"(*The Theologian and Ecclesiastic*,6[1848],第 161—75 页)中找到。

三 霍布斯思想的导引

对霍布斯思想最好的一般性介绍大概算是 Richard Peters 的《霍布斯》(Harmondsworth,1956)、J. W. N. Watkins 的《霍布斯的思想体系》(第二版,伦敦,1973)、Tom Sorell 的《霍布斯》(伦敦,1986)和我自己的《霍布斯》(牛津,1989)。对霍布斯思想的不同侧面有 4 本有益的论文集:K. C. Brown 编的《霍布斯研究》(牛津,1965);M. Cranston 和 R. Peters 编的《霍布斯和卢梭:重要论文选》(纽约,1972);G. A. J. Rogers 和 Alan Ryan 编的《透视霍布斯》(牛津,1988)和 Tom Sorell 编的《剑桥版的霍布斯》(剑桥,1995)。

四 霍布斯的科学思想

论霍布斯科学思想的主要著作有:F. Brandt 的《霍布斯的机械自然观》(Copenhagen,1928)和 A. Pacchi 的 Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes (Florence,1965)。S. Shapin 和 S. Schaffer 在《利维坦与气泵》(普林斯顿,1985)中讨论了霍布斯与 Boyle 及 Wallins 的争论。A. E. Shapiro 在"运动光学:对 17 世纪光波理论的研究"(*Archive for the History of the Exact Sciences*,11[1973])中对霍布斯的光学进行了详细的探讨。Terence Ball 的"霍布斯的语言学转向"(Polity,17[1985])对霍布斯的语言思想作了有力的分析,而 Nole Malcolm 的"霍布斯和王政社会"(在 Rogers 和 Ryan 所编的前引书中)是对一个著名的争执不下的问题的最新描述。

五　霍布斯的伦理和政治思想

当代对霍布斯思想最有特色、最为人关注的研究有：麦克弗森(C.B.Macpherson)所编的《利维坦》、他的论文"霍布斯的资产阶级人"(再版收入 Brown 编的《霍布斯研究》中)及他的专著《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》(牛津，1962)；列奥-斯特劳斯(Leo Strauss)在他的《自然权利和历史》(芝加哥，1953)一书中论述霍布斯的专章(该章也被重印在《霍布斯研究》中)，他早期论霍布斯的专著《霍布斯的政治哲学：它的基础和根源》(牛津，1936)；奥克肖特(Micchael Oakeshott)有一本他早期研究霍布斯的论文集——《霍布斯论公民社团》(牛津，1975)，其中有他为《利维坦》写的著名导言；Howard Warrender 的《霍布斯的政治哲学：他的义务理论》(牛津，1975)。Warrender 还发表了一篇对 Brown 编的《霍布斯研究》有益的评论摘要。关于 Warrender 的争议在那本文集中作了最好的展示，它还附有 Thomas Nagel 的"霍布斯的义务概念"(*Phislosophical Review*，68[1959])和斯金纳的"霍布斯的《利维坦》"(*Historical Journal*，7[1964])。

对霍布斯思想更新的一般性分析有：M.M.Goldsmith 的《霍布斯的政治学》(纽约，1966)；D.D.Raphael 的《霍布斯：道德和政治》(伦敦，1977)；Miriam M.Reik 的《霍布斯的黄金领地》(Detroir，1977)；Johann P.Sommerville 的《霍布斯：历史背景中的政治思想》(伦敦，1992)和 Richard E.Flathman 的《霍布斯：怀疑主义、个体性和惩戒政治》(Newbury Park/伦敦，1993)。

主要讨论霍布斯伦理思想的著作有：R.E.Ewin 的《德性与权利：霍布斯的道德哲学》(Boulder/伦敦，1991)；S.A.Lloyd 的《霍布斯的〈利维坦〉中作为利益的理想：思想对物质的权力》

(剑桥,1992)和我自己的"霍布斯的道德哲学"(在 Sorell 编的《剑桥版的霍布斯》[剑桥,1996]中)。

有一些有特色的著作从现代对理性的自我利益的分析角度讨论了霍布斯的理论。这包括:David Gauthier 的《〈利维坦〉的逻辑》(牛津,1969);Jean Hampton 的《霍布斯和社会契约论传统》(剑桥,1986)和 Gregory S. Kavka 的《霍布斯的道德和政治理论》(普林斯顿,1986)。

分析霍布斯关于国家和统治的具体现实的思想的,包括:Deborah Baumgold 的《霍布斯的政治思想》(剑桥,1988);Lucien Jaume 的 Hobbes et l'état représentatif moderne(巴黎,1986)和斯金纳的"国家"(收在 Terence Ball、James Farr 和 Russell L. Hanson 所编的《政治革新和观念变化》[剑桥,1989]中)。

关于霍布斯的伦理思想和政治思想之间的关系以及他对修辞术的看法在最近已经引起了许多关注。比较优秀的分析著作包括:David Johnston 的《〈利维坦〉的修辞术:霍布斯和文化转型的政治》(普林斯顿,1986);Tom Sorell 的"霍布斯劝服性的公民科学"(*The Philosophical Quarterly*,40[1990])和"霍布斯反亚里士多德式的政治修辞术"(*Philosiphy and Rhetoric*,23[1990]);Raia Prokhovnik 的《霍布斯〈利维坦〉的修辞术和哲学》(纽约,1991)和斯金纳的"在古典修辞术和霍布斯早期修辞术中的政治科学"(收在 Nicholas 和斯金纳编的《现代英国早期的政治话语》[剑桥,1993]中)。

对霍布斯思想其他有益的论文有:R. Ashcraft 的"霍布斯的自然人"(*Journal of Politics*,33[1971]);斯金纳两篇相关的论文——"霍布斯政治思想中的意识形态背景"(*Historical Journal*,9[1966])和"支配和同意:霍布斯和契约争议"(收在 G. E. Aylmer 编的《过渡期》[伦敦,1972]中);还有斯金纳的"霍布斯

论自由恰切的含义"(*Transactions of the Royal Historical Society*,系列之五,40[1990]);Glenn Burgess的"霍布斯的《利维坦》写作和出版的背景"(*History of Political Thought*,11[1990])。

六　霍布斯的宗教思想

在这方面最近有许多有趣的著作。具开创意义的J.G.A. Pocock的"霍布斯思想中的时间、历史和末世论"(收在他的《政治、语言和时间》[伦敦,1972]中)。也可参见他的"霍布斯:无神论者还是热衷于宗教者?——论他在王政复辟时期的位置"(*History of Political Thought*,11[1990])。接下来的还有,R. J. Halliday、T. Kenyon和A. Reeve的"霍布斯对上帝的信仰"(*Political Studies*,1983);Alan Ryan的"霍布斯、宽容和内在的生活"(收在D. Miller编的《政治理论的特性》[牛津,1983]中)以及"一个更宽容的霍布斯?"(收在Susan Mendus编的《为宽容辩护》[剑桥,1986]中);Edwin Curley的"'我不敢这么放肆地写':怎样读霍布斯的神学政治论"(收在E. Giancotti编的《论霍布斯和斯宾诺莎的会议文集》(Urbino,1988);David Johnston的"霍布斯和灵魂死亡论"(*History of Political Thought*,10[1989]);A. P. Martinich的《〈利维坦〉的两个上帝:霍布斯论宗教和政治》(剑桥,1992);我自己的一些相关论文有,"霍布斯的基督教无神论"[收在M. Hunter和D. Wootton编的《从王政复辟时期到启蒙时期的无神论》(牛津,1992)]和"霍布斯的公民宗教"[收在Nicholas和斯金纳编的《现代早期英国的政治话语》(剑桥,1993)]。

中译者后记

霍布斯(1588—1679)是现代政治哲学的奠基人之一,《论公民》与他脍炙人口的《利维坦》同为他的政治哲学的代表作。因为我们已经在本书附译了霍布斯研究专家瑞查特·塔克(Richard Tuck)为《论公民》英文新译本所作的导言,所以,对作者及该书的内容不再赘言,仅就中文翻译中的若干情况向读者作一简略的交代。

首先,是书名 *On the Citizen*[De Cive]的翻译问题。人们一般认为可译为《论公民》,但也有人提出应译为《论国民》。后一种看法自有其道理。霍布斯(与马基雅维里)是第一批与古代政治哲学决裂的人,是现代自然权利学说的首创者。因此,他所用的 citizen 在意含上必然与古代意义上的"公民"相当不同。然而,我们几经斟酌,仍决定采用前一种译法。这一方面是因为,霍布斯的思想仍与古代思想存在着复杂的关联;另一方面更是因为,对 citizen 不采用新的译法(如"国民"),而是保留对其的传统译法("公民"),恰可彰显霍布斯所赋予这个词的崭新含义。

与此相关的一个问题是,书中不断出现的 civil 是一个很难找到定译的词。因为,civil 的含义十分复杂,有公民的、文明

的、世俗的、国家的、国内的、和平的等多种含义。霍布斯用civil组的词(如civil society,civil law)也兼有多种含义,在中文里似乎难觅对应恰切的词。我们只能根据不同的语境权取不同的译法。

除较为少见的人名、地名在书中第一次出现时附上英文原文外,我们在一些重要概念后面也附有英文原文或保留英译本所附的拉丁文原文,以助读者理解语意及商榷译名。为示区别,英文词放在( )里,拉丁文等其他外文词放在[ ]里。

本书注释均为脚注,分为两类:凡用[ ]的系章末注,为霍布斯所著;凡每页的脚注,为译者注,其中有英译者注,有中译者注,我们在每个译注末分别加以说明。

本书译自:De Cive: Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society. Printed by J.C. for Richard Royston, at the Angel in Ivie – Lane. London. 1651.在翻译中,特别参考了On the Citizen, edited and translated by Richard Tuck & Michael Silverthorne. London. Cambridge University Press. 1998.

本书是我与冯克利先生愉快的合作产品。具体的分工是:冯克利译第三部分第15—18章,其余各章及所有附录均由我译。我们分别译完后,讨论了一些译名,由冯克利对我的部分译文特别是献辞和前言作了润色,并由我对全书进行了统稿。

我们特别要向范亚峰表示感谢。正是他向我们提出了翻译建议并积极联系出版社,才有此译作的面世。

最后,望读者坦率向我们指出译文中的不当之处,以待日后补正。

应 星

2002年1月